Михаэль Кунцлер

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ

I



AMATECA
Manuali di Teologia Cattolica

Direzione scientifica
Guy Bedouelle, † Eugenio Corecco, Libero Gerosa, Michael Kunzler,
Christoph Schönborn, Angelo Scola, Antonio Sicari

МИХАЭЛЬ КУНЦЛЕР

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ

Книга первая

Москва
«Христианская Россия»

Originalausgabe:
Die Liturgie der Kirche

Пер. с немецкого— Е. Верещагин
Научный редактор — Е. Гейнрихс

Центр распространения:

Культурно-просветительский Центр
«Духовная Библиотека»
127434, Москва, Дмитровское шоссе, 5/1 – 130
тел. (095) 977-08-70

ISBN 5-94270-003-6

Лицензия: Код 221 Серия ИД № 02663
от 28.08.2000

Подписано в печать 20.01.2000. Печать офсетная
Формат 60x90/16. Тираж 2000 экз. Заказ 1200

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЕРИИ «АМАТЕКА»

У основания серии «АМАТЕКА» стоит группа богословов разной культурной и лингвистической направленности и ученые в области разных богословских дисциплин, собранные в одной ассоциации. Их цель — осуществить разработку полной серии учебников для преподавания богословия на богословских факультетах, в духовных семинариях, в институтах и на занятиях по богословию среди мирян.

Ассоциация «АМАТЕКА», располагающаяся в Швейцарии, в Лугано, благодаря деятельности своего международного агента, итальянского издательства «ЯКА БУК», взяла на себя ответственность представить одновременно свой проект в разных странах.

«АМАТЕКА», уважая компетентность каждого автора, отвечает на вызов, брошенный сегодняшней ситуации богословского преподавания, которая характеризуется избытком раздробленности. Действительно, кажется невозможным представить цельное органическое объяснение «разумности веры» христианской догмы; объяснение, которое одновременно остается верным и традиции, и актуальным современным поискам; которое способно отличить приобретенное от того, что́ еще остается проблематичным. Педагогическая забота будет присутствовать в этом новом усилии, которое, следует добавить, больше рождается из настоящей увлеченности к обновленному богословскому размышлению, чем из стремления к возможному коммерческому интересу.

Преодолевая разницу в чувствовании и специализации, авторы серии «АМАТЕКА», в качестве общей предпосылки, опираются на творчество Анри де Любака и Ханса Урс фон Бальтазара, следуя систематическому принципу, который руководит всем развитием материи и который может быть выражен следующим образом: Иисус Христос, «ключ, средоточие и цель всей человеческой истории» (*Gaudium et Spes* 10, 2), не только автор Искупления, но также Глава творения. Он есть «Альфа и Омега» (Откр 21, 6) человека, космоса и их истории. Такое христоцентрическое мировоззрение и составляет основу этой серии.

ОБЩИЙ ПЛАН ИЗДАНИЙ СЕРИИ «АМАТЕКА»

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

Человек в поисках Бога

1. Человек в поисках Бога. Вопрос культурной антропологии — Жюльен Рийс
2. Человек в поисках Бога. Вопрос философов — Норберт Фишер
3. Человек в поисках Бога. Вопрос религии — Горст Беркель

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

Бог в поисках человека

4. Бог в поисках человека. Откровение, Традиция и Писание — Венделин Кнох
5. Бог в поисках человека. Вера и Богословие — Ричард Шенк

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

Тайна Троицы: Отец Творец, Сын Искупитель, Дух Освящающий

6. Тайна Троицы — Франц Курт

ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ
Иисус Христос

7.	Тайна Иисуса Христа	Кристоф Шёнборн

ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ
Церковь

8.	Святой Дух, Мария и Церковь	Барбара Галенцслебен
9.	Таинства Церкви	Бенедетто Теста
10.	Литургия Церкви	Микаэль Кунцлер
11.	Пастырство Церкви	Даниель Буржуа
12.	Каноническое право Церкви	Эудженио Корекко Либеро Джероза
13.	Назначение Церкви т. 1. Основные богословские проблемы т. 2. Современный культурный и религиозный контекст	под руков. Г. Беркель
14.	История Церкви	Ги Бедуелл

ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ
Человеческая личность

15.	Человеческая личность. Богословская антропология	Анджело Скола
16.	Человеческая личность. Философская антропология	Карлос Вальверде
17.	т. 1: Духовная жизнь христианина	Антонио Сикари Эллеро Бабини
	т. 2: Духовная жизнь христианина по св. Павлу и св. Фоме Аквинскому	Серве Пинкарс

18. Основы христианской нравственности — Альберт Шапель, Грациано Боргоново
19. Добродетели — Романус Чесарио
20. Нравственное действие христианина — под руков. Л. Мелина
21. Социальное учение Церкви — Теодор Герр

СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ

Бог и человек во Славе

22. Пришествие Господа во Славе — Кандидо Позо

ИЗДАНИЯ УЧЕБНИКОВ «АМАТЕКА»

На итальянском языке	Editoriale Jaca Book, Milano, Italia
На французском языке	Editions Saint-Paul, Luxembourg
На польском языке	Pallottinum, Poznan, Polonia
На русском языке	Fondazione Russia Cristiana, Seriate (Bg.), Italia
На испанском языке	Edicer Editorial, Valencia, Spagna
На немецком языке	Bonifatius, Paderborn, Germania

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий, десятый, том, посвященный богослужению Церкви, выходит в свет в продолжение инициативы Ассоциации по Подготовке Учебников Католического Богословия (AMATECA[1]). Изучающие богословие получают в свое распоряжение курс введения в историю, современное состояние и богословскую систематику богослужения. Им предстоит познакомиться со структурами, которые сложились исторически, с духовным содержанием литургических действий, а также с вопросом о том, какой станет литургия завтрашнего дня.

Невзирая на все изменения, которые с собой приносит время, и все различия между культурами, сохраняет значение принцип: богослужение Церкви возможно только как ответ на служение, которое ради нее совершал и совершает Триипостасный Бог. Богослужение — это прежде всего служение Бога Церкви, это Его труды на благо многочисленных сестер и братьев Бога-Сына; следовательно, богослужение Церкви возможно только как отклик на деяния Бога. «Бог ни в чем не имеет нужды, а вот человек нуждается в сообществе Бога. Слава человека состоит в том, чтобы оставаться в служении Богу и пребывать в нем» (св. Ириней Лионский, *Adv. haer.*, IV, 14, 1).

Вот почему представление о животворящем, даже обóживающем[2] общении между Богом и человеком проходит красной нитью через всю настоящую книгу. В первой ее части говорится о нисхождении Бога к людям, о *катабатическом*[3] измерении богослужения как о приглашении людям вступить в полноту Божественной жизни. Во вто-

[1] *Associazione Manuali di Theologia Cattolica. — Прим. перев.*

[2] Т.е. возвышающем до Божественной природы. — *Прим. перев.*

[3] Прилагательное *катабатический* образовано от ключевого термина книги

рой части говорится о принятии этого приглашения, о восхождении человека к Богу, об *анабатическом*[4] измерении богослужения. Если обе начальные части составляют, так сказать, «общую литургику», то в частях 3-6 рассматриваются специальные, частные проблемы: совершение Евхаристии[5], других таинств, треб и священнодействий, молитвословий и литургии слова, а также праздников и памятей церковного года[6].

Настоящая книга, безусловно, должна послужить сообщению знаний. Но в еще большей мере мы хотели бы пробудить и укрепить любовь к богослужению, к служению («литургии»[7]) Бога множеству людей и к служению («литургии») множества людей ради вящей славы Божией, чтобы таким образом в нашем мирском окружении можно было опытно постигнуть присутствие небесной литургии. Предстоит вступить в нее, чтобы люди и через них весь мир участвовали в славе Бога-Творца и Спасителя и соответственно находили путь к своему наивысшему достоинству и красоте. Поэтому да будет предпослана и этой книге молитва из литургии св. Василия Великого, которой открывается Ἀρχιερατικόν (*Pontifikale*, Чиновник архиерейского священнослужения) Греческой Церкви; мы относим ее ко всем христианам, которые — без различия, рукоположены они или нет, — призваны к торжественному служению литургии.

Κύριε ὁ Θεος, ὁ κτίσας ἡμᾶς καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν καὶ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἐν τῇ δινάμει τοῦ Πνεύματός σου τοῦ Ἁγίου, εὐδόκησον δή, Κύριε, τοῦ γενέσθαι ἡμᾶς διακόνους τῆς καινῆς σου Διαθήκης, λευτουργοὺς τῶν ἁγίων σου Μυστηρίων.

катабасис (греч. κατάβασις, «схождение вниз»; в данном случае «схождение Бога с неба на землю, к людям»). — *Прим. перев.*

[4] От греч. ἀνάβασις «восхождение вверх», в данном случае «восхождение человека с земли на небо, к Богу»). *Анабасис* — это второе ключевое понятие книги. — *Прим. перев.*

[5] Ср. гл. II «О священной Тайне Евхаристии» в Конституции «О богослужении» II Ватиканского собора.

[6] Части 2–6 в настоящее время подготавливаются к изданию в русском переводе. — *Прим. перев.*

[7] Греч. слово λειτουργία буквально означает «служение». В частности, в Древней Греции *литургией* назывались повинности в пользу государства. — *Прим. перев.*

«Господи Боже наш, создавший нас и введший в сию жизнь, показавший нам пути во спасение, даровавший нам откровение небесных тайн и поставивший нас во службу сию силою Духа Твоего Святого, благоволи же, Господи, быть нам служителями Нового Твоего Завета, слугами святых Твоих таинств»[8].

От всего сердца благодарю г-жу Гертруду Фикингер и г-на Михаила Бредека, кандидата богословия, за их ценную помощь при подготовке этой книги.

Падерборн, осень 1994 г.
Михаэль Кунцлер

Carolo Etscheid et Hermanno Helmig Trevirensibus, Gerhardo Lachmann Paderbornensi Patribus spiritualibus dedicatum

---

[8] Русифицирозанная версия тайной молитвы священника по поставлении на святом престоле Божественных даров из Божественной литургии Василия Великого; цитируется по православному Служебнику. Здесь и далее при переводе молитвословий и выписок из свв. Отцов следуем за текстом немецкого оригинала. — *Прим. перев.*

I часть

КАТА́БАСИС:
БОГ НИСХОДИТ К ЧЕЛОВЕКУ

«Ради нас, людей, и ради нашего спасения сшедшего с небес»[1], — исповедуем мы в Символе веры. Таково основание христианской веры: не может быть искупления и спасения без схождения (*ката́басиса*) Сына Божия в мир и в жизнь людей. Лишь когда Бог сам проявляет инициативу, когда «Един, сущий от Троицы, непреложно вочеловечивается»[2] (как об этом поется в одном из песнопений византийской литургии), — тогда становится возможным искупление человека. Для нас, тварных и смертных, участие в полноте Божественной жизни возможно только как дар Божий. Если церковное богослужение обладает способностью спасать душу человека, то спасение может совершаться лишь в аспекте Божественного *ката́басиса* (нисхождения). Что́ однажды и навсегда произошло в искупительном деле Иисуса Христа, то же самое совершается ежедневно и до скончания времен в литургических священнодействиях Церкви. В них происходит ката́басис Божий, когда Триипостасный Бог берет на себя инициативу и действует ради спасения людей.

---

[1] Русский текст Символа веры заимствован из кн.: Чин мессы. Pessano (MI) Italy, 1993, с. 18. — *Прим. перев.*

[2] Парафраз гимна «Единородный Сыне» по втором антифоне на литургии: «...непреложно вочеловечивыйся... Един сый Святыя Троицы...». — *Прим. перев.*

1.1

СОВЕРШИЛСЯ ЛИ «БОГОСЛОВСКИЙ ПОВОРОТ» В ЛИТУРГИЧЕСКОЙ НАУКЕ?

1.1.1 Относительно «антропологического поворота» в богословии

Безусловно, весь разносторонний богословский прогресс XX в. невозможно охватить одним броским названием, и тем не менее, в качестве характерной черты нового богословия постоянно указывают на «антропологический поворот»[3]. Иногда при помощи этого выражения привлекают внимание к заполнению пробела в богословском мышлении, которым эпоха Собора[4] и последующего за ним времени отличается от богословия предшествующих эпох, в меньшей степени ориентированного на человека. Что бы ни подразумевалось под понятием «поворота» (*Wende*), сами выражения «антропологический поворот / обращение к антропоцентризму» восходят к работам Карла Ранера (*K. Rahner*).

«Антропологический поворот», по Ранеру, в частности означает: любое суждение о Боге и Божественном откровении коренится в трансцендентной постановке человеком вопроса о себе самом. Эта постановка вопроса не стремится к приращению такого знания, которым в крайнем случае можно пожертвовать без серьезного жизненного урона, ибо Бог «не есть предмет, наряду с другими, в области апостериорного опыта человека, но первоначальная причина, абсолютное будущее всей действительности»[5]. Богословие обязано постоянно рассуждать о спасении человека и поэтому оно имеет отправной точкой именно человека с его вопросами и именно этот мир, в котором вопросы задаются и который сам побуждает к вопросам. Человек уже́ находится в постоянной зависимости от Абсолютного Бытия; он сам является части-

[3] Имеется в виду смещение внимания ученых преимущественно на проблематику, относящуюся к человеческому измерению богословия. — *Прим. перев.*
[4] Второй Ватиканский собор. — *Прим. перев.*
[5] Rahner, *Theologie und Anthropologie*, 50.

цей мира, в котором живет, и этот мир побуждает его к вопросам о том, что лежит по ту сторону внутримирного жизненного и мирского опыта. Поэтому всемирная история не есть, например, фиксация «непрерывных отпадений от христианской веры», ибо, на самом деле, история ставит перед богословием — для каждой эпохи заново — задачу сообщать людям разных времен религиозные истины в доступной им форме[6]. Но как бы ни был, согласно Ранеру, необходим антропологический поворот в богословии, как бы ни пытались с его помощью обосновать новое богословие, отвечающее «ситуации текущей эпохи»[7], все же этот поворот натолкнулся на возражения.

Так, Шеффчик (*Scheffchyk*) предостерегает против его слишком большой близости к философии экзистенциализма[8]. Панненберг (*Pannenberg*) усматривает опасность в «антропоцентричном обволакивании богословия», опасность того, что «человек станет в богословии заниматься лишь самим собой, а не Богом, и этим подменит тематику богословия»[9]. Наконец, Хойслинг (*Häußling*) не исключает, что «“антропологический поворот в богословии” является простым прикрытием неспособности вообще верить в Бога»[10]. Указав на опасную тенденцию, односторонний подход и слишком узкий круг проблем, Панненберг впоследствии все-таки высказался в поддержку богословия, в центре которого стоял бы человек[11].

Хойслинг указывает на слабые места в учении о таинствах, предложенном Ранером: «Таинство понимается Ранером не как нечто привходящее извне, а как высвобождение внутренних структур *actus humanus*[12] по имени “вера”»[13]. И в самом деле: не поколебал ли Ранер догмат о спасительности таинств и, тем самым, всех литургических

[6] Ср.: Fries, *Theologie als Anthropologie,* 55.

[7] Ср.: Rahner, *Theologie und Anthropologie,* 55 и сл.; автор ссылается на работу Метца (*Metz*).

[8] Ср.: L. Scheffczyk: *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie.* In: ders. (Hg.): Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt 1969 (Wege der Forschung CXXIV), IX–LIV. IX–XI.

[9] Pannenberg, *Anthropologie in theol. Perspektive,* 15.

[10] Ср.: A. A. Häußling: *Odo Casel — Noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers.* In: ALw 28 (1986) 357–387. 362.

[11] Ср.: Pannenberg ebd., 16.

[12] Человеческой деятельности. — *Прим. перев.*

[13] Häußling, *Odo Casel — Noch von Aktualität?* 372. Ср. в этой связи также: Rahner, *Theologie und Anthropologie,* 63f и сл.

священнодействий Церкви? «Примечательная слабость подобного рода мышления», продолжает Хойслинг, «состоит в неспособности понятно и убедительно объяснить, по какой причине вообще необходимы таинства, — ведь нельзя же удовлетвориться тем, что они являются всего лишь “моделью” являемого, действующего слова в Церкви. Не объясняется также, для чего христианин через таинства участвует в чем-то, чем он обладает, — или уже обладает в точности в таком же виде, или же обладает, как можно заключить по некоторым замечаниям, пусть в ином, но даже (поскольку непосредственнее) намного лучшем виде, а именно — через приверженность к вере, которая, благодаря неколебимому выбору человека, определяет всю его личность. Если приведенное наблюдение правильно, то необходимо заключить: по Ранеру, в таинствах человек призывается к некоему (совместному с Богом) деланию, в принципе не являющемуся для него сущностно важным, поскольку он вступает в область, в которой, собственно, и так уже пребывает и которая как раз и дает силу для совместного делания»[14].

1.1.2 «Катабатический поворот» в литургическом богословии

Литургическое богословие также должно иметь своим центром человека. Хойслинг полагает, что наблюдавшийся ранее уклон в «катабатическое понимание таинств» выправлен Ранером благодаря «анабатической точке зрения».

Итак, прозвучали два понятия, важные для литургического богословия периода после Ватиканского собора, — *ката́басис* и *ана́басис*. С их помощью сущность литургии теперь описывается как взаимодополняющий диалог между Богом и человеком. Единственно Божественное нисхождение (*катабати́ческий* или *сотери́ческий*[15] [искупительный] аспект) делает возможным человеческое восхождение (*анабати́ческий* или *латрети́ческий*[16] [поклонный] аспект литургии) к восхвалению Бога, молитвословию и торжественному празднованию. «Значение предпринятого на Соборе[17] (в статье 7) описания литургии

---

[14] *Häußling*, там же с. 379f и сл.

[15] От *греч.* σωτηρία «спасение, искупление, благо». — *Прим. перев.*

[16] От *греч.* λατρεία или λάτρευμα «служение, почитание, поклонение». — *Прим. перев.*

[17] Имеется в виду Второй Ватиканский собор. — *Прим. перев.*

в двух ее аспектах невозможно переоценить»[18]. Литургия есть «исполнение священнического служения Иисуса Христа; в нем через видимые знаки знаменуется и совершается освящение каждого человека, свойственным ему образом; совершается также — мистическим Телом Иисуса Христа, то есть Главою и членами Тела, — полнота общественного поклонения Богу. Следовательно, всякое литургическое служение (поскольку оно — дело Христа Священника и Его Тела, которое есть Церковь) является священнодействием по преимуществу, и никакое иное действие Церкви не может сравниться в той же степени и в такой же мере с его действенностью» (SC 7)[19]. Литургия — это диалог: она представляет собой «спасительное обращение Бога к людям в слове и таинстве (ее совершение [...] есть литургическое действие и событие, причем, поскольку оно окружено деланием Дающего и Принимающего, не только восходящее к Богу), а также ответ Богу, который дает получивший благодать человек. Оба аспекта можно обнаружить в любом литургическом действии»[20].

Оба аспекта, катабатическо-сотери́ческий и анабатическо-латретический, представляют собой всего лишь два способа ви́дения одной и той же действительности. Бог не нуждается в почитании как в (богослужебной) повинности человека. Он уже почтен тем, что человек имеет жизнь, что Его Божественная слава (*Doxa*), — в том обнаруживая свою власть, — дает человеку часть в полноте Его жизни. Говоря словами св. Иринея Лионского, «славой Божией является живущий человек, а жизнь человека есть умозрение Бога»[21]. Единство ката́басиса и ана́басиса, *сотери́и*[22] и *латре́и*[23] состоит в сообщении Божественной жизни человеку и в его вовлеченности в

[18] E.J. Lengeling: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie.* Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Münster 2. Aufl. 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 26.

[19] Сокращением SC (*Sacrosanctum concilium*) обозначается конституция «О богослужении», принятая на Втором Ватиканском соборе 4 декабря 1963 г. В русском переводе опубликована в кн.: Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992, сс. 78–117. Цитата на с. 85. — *Прим. перев.*

[20] E.J. Lengeling: *Werden und Bedeutung der Konstitution über die heilige Liturgie.* In: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Münster 2. Aufl. 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 378*–98*. 79*.

[21] Adv. haer. IV, 20, 7–SChr 100, 648: «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei».

[22] Ср. выше *прим. 15.*

[23] Ср. выше *прим. 16.*

полноту Божественной жизни[24]. Если слава Божия состоит в том, чтобы человек в диалоге со своим Творцом, будучи причастен полноте Его жизни, достиг совершенства своей сущности, то подобный жизненный обмен может быть начат только Богом. Следовательно, только ката́басис (*сотери́я*) позволяет совершиться ана́басису (*латре́я*). Поэтому, согласно Ленгелингу, «сущностный (эссенциальный) приоритет “славы” Божией» нисколько не противоречит «бытийному (экзистенциальному) приоритету спасительного аспекта»[25]: Бог существует, Он выступает из неприступного света своей жизни, обращается к человеку и принимает его в жизненную полноту Триипостасного Бога. Для того-то Христос и приходил в мир (Ин 10, 10).

Определение литургии как диалога на первый взгляд кажется менее теоцентричным, чем чисто культовое определение, по преимуществу сконцентрированное на почитании Бога посредством внешнего поклонения. «В действительности же воззрения, представленные в [предшествующих] катехизисах (начиная с первого вопроса: “Для чего мы живем на земле?..”), в наставлениях по литургике и т.д. и до сих пор господствующие в сознании клира и народа, — именно антропоцентричны: мы почитаем Бога, чтобы получить благодать и через нее взойти на небо»[26]. Иными словами, поворот от культового определения литургии к ее определению как диалога (что ясно выражено в соборной Конституции «О Богослужении») — это и есть «теоцентричный», или «катабатический», поворот.

1.1.3 Антропологический и катабатический повороты в совместном рассмотрении

Неужели антропологический поворот в богословии и катабатический поворот в воззрениях на литургию представляют собой противоположные движения?

Как в богословии, ориентированном на антропологию, так и в определении литургии, ориентированном на ката́басис, в равной мере невозможно абстрагироваться от Божественного перво-деяния, предшествующего любым человеческим помыслам и делам. Человеческие

[24] Ср.: Lengeling, *Grundvollzug,* 71; *Werden und Bedeutung,* 80*.
[25] Lengeling, *Grundvollzug,* 71.
[26] Lengeling, *Werden und Bedeutung,* 80*.

суждения о Боге и Божественных истинах возможны лишь после того, как Бог, открывая себя, Сам обратится к человеку. Именно Бог, вступая в контакт с человеком, вообще дает возможность, чтобы человек начинал искать Бога, рассуждать и размышлять о Нем, а также молиться Ему, восхвалять Его, печаловаться и совершать торжественные празднования[27]. Без признания этого фундаментального катабатического измерения все богословские высказывания, да и вся религиозная предрасположенность человека оказываются под подозрением, что они суть не что иное, как проявления фундаментального самоотчуждения человека или даже его психической патологии (в смысле проекционистского упрека, сформулированного Фейербахом)[28]. Как для антропологически ориентированного богословия нашего времени, так и для определения литургии II Ватиканского собора, понятой как диалог, имеется лишь следующая альтернатива: или мы в вере примем и торжественно отпразднуем, что Бог действует во благо человека (для чего и совершается Божественный ката́басис, приглашающий человека ко вступлению в жизненную полноту), или же религию и богослужение придется считать просто своеобразными феноменами человека, и тогда человек станет предметом обычного научно-антропологического исследования, включая его уникальную способность верить, молиться и совершать богослужения.

С точки зрения восточного богословия, поскольку сейчас приходится говорить об «антропологическом повороте», это значит, что прежнее богословствование свернуло с правильного пути. Ведь все богословие не имеет и не может иметь никакого другого предмета, как только *теандрическую*[29] (богочеловеческую) установку всего домостроительства спасения человека: «ради нас, людей, и ради нашего спасения»[30]. Подчеркивание «антропологического поворота» в богословии (с точки зрения его противников в нем слишком много говорится о человеке, а о Боге —слишком мало) допустимо лишь как противодействие противоположной крайности, а именно: чисто

---

[27] Ср.: Wainwright, *Der Gottesdienst als Locus Theologicus*, 250: Литургия — это «уникальное действие», в котором «Бог и человек вступают во взаимообщение, и именно посредством вербальных, материальных и драматических знаков, которые были употреблены Богом через Христа и которые ныне употребляются верующими в духовном послушании».

[28] Ср.: Pannenberg, *Anthropologie in iheol. Perspektive*, 15.

[29] От греч. Θεός, «Бог» и ἀνήρ, ἀνδρός «человек». — *Прим. перев.*

[30] Цитата из символа веры. — *Прим. перев.*

интеллектуальному (отрешенному от жизни человека и никак не связанному с ней) спекулированию относительно Высшего Существа[31]. Евдокимов правильно ссылается на теандрический главный принцип домостроительства спасения (и тем самым богословия) и считает его «принципом равновесия»[32]. С теандрической точки зрения, не бывает такого, чтобы о человеке говорили слишком много, но при этом имеется в виду не тот человек, который удалился от Бога (что мы видим сегодня) — и в таком случае «антропологический поворот» действительно может быть прикрытием «неверия», — и не тот человек, который собою оттесняет Бога, а богословское размышление о человеке в отношении к Богу, поскольку Бог, предшествуя бытию человека, создал человека как теандрическое существо, способное вернуться к своей сути в процессе обóжения.

Таким образом, не остается ничего другого, как принять антропологическое богословие (действительно заслужившее свое название) и исходить из Божественного перво-деяния, а также из теоцентрически ориентированного понимания литургии, причем такого, когда хотя на первоначальное место и ставится нисхождение славы Божией, все же ни в коем случае не теряется из вида человек, в спасении которого и состоит слава Божия. Такое понимание несовместимо с культовым, односторонне анабатическим и соответственно антропоцентричным пониманием литургии: «В христианской литургии на первое место ставится то служение, которое совершает для нас Господь Бог. Именно только это Богослужение делает возможным наше богослужение и побуждает нас к нему»[33].

Литература:

Y. Congar: *La Liturgie après Vatican II. Bilans, études, perspectives.* Paris 1967.

P. Eicher: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz.* Fribourg 1970.

---

[31] Ср.: Haußling, *Odo Casel — Noch von Aktualität?* 362. Автор говорит о Казеле, что он «лишь постольку приветствовал антропологический поворот, поскольку тот привел к гибели богословствования как чистой спекуляции относительно Высшего Объекта разума».

[32] Ср.: P. Evdokimov, *L'Orthodoxie.* Paris 1979, 13 и сл.

[33] Wainwright, *Der Gottesdienst als Locus Theologicus?* 249. 24

G. Ferretti: *La filosofia della religione come antropologia in un'opera di Karl Rahner.* In: Rivista di filosofia neoscolastica 51 (1964) 95–106.
H. Fries: *Theologie als Anthropologie.* In: K. Rahner / H. Fries (Hgg.): *Theologie in Freiheit und Verantwortung.* München 1981.
F. Gaboriau: *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner.* Tournai 1968.
B. van der Heijden: *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen.* Einsiedeln 1973.
E.J. Lengeling: *Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens.* In: B. Fischer / E.J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt.* Regensburg 1974, 63–91.
J.B. Metz: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin.* München 1962.
W. Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen 1983.
K. Rahner: *Theologie und Anthropologie.* In: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43–65.
C. Vagaggini: *Lo spirito della costituzione sulla Liturgia.* In: Costituzione sulla S. Liturgia. Torino 1964, 5–49.
G. Wainwright: *Der Gottesdienst als «Locus Theologicus»,* oder: *Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Liturgie.* In: KuD 28 (1982) 248–258.

1.2

ПРОБЛЕМАТИЧНОЕ ПОНЯТИЕ «КУЛЬТА», ИЛИ: ДЛЯ ЧЕГО ВООБЩЕ ТРЕБУЕТСЯ БОГОСЛУЖЕНИЕ?

Если литургия понимается как диалог, как общение между Богом и человеком, то, значит, преодолен односторонний служебно-культовый подход. «Культ» — это вообще проблематичное понятие. Всего через год после публикации соборной Конституции «О литургии», в 1964 г., Гвардини, имея в виду современного человека, высказал сомнение в его принципиальной «способности к культу»; по мнению ученого, современный человек в значительной мере неспособен развить в себе «элементарное осознание символического содержания бытия»[1]. С другой стороны, Корбон говорил об «искушении культом», которому особенно подвержен верующий с фундаменталистской установкой, ибо отправление культа это, действительно, третья обязанность сотворенного человека по отношению к своему Богу-Творцу (наряду с верой в те истины, в которые надлежит веровать, и с соблюдением заповедей, которые следует соблюдать)[2].

1.2.1 Литургия под вопросом

«Сохранится ли литургия?» – таким принципиальным вопросом задается Мюллер. По его мнению, дальнейшее существование литургии поставлено под вопрос вследствие трех следующих мыслительных парадигм: 1. Литургия состоит из внешних действий, не

---

[1] Ср.: R. Guardini: *Der Kultakt und die gegenwartige Aufgabe der liturgischen Bildung.* Ein Brief. In: LJ 14 (1964) 101–106; в переработанном виде см. также: R. Guardini: *Liturgie und liturgische Bildung.* Wurzburg 1966, 9–18.

[2] Corbon: *Liturgie aus dem Urquell* 109.

имеющих никакой другой цели, кроме выражения поклонения людей Богу. Но имеют ли эти действия вообще свой собственный смысл перед лицом «трансцендентального Богопочитания», которое совершается уже просто в христианском образе жизни, согласованном с волей Божией? Разве, в таком случае, не является богослужением осуществляемая на практике любовь к ближнему, и разве, тогда, не служит торжественное богослужение прежде всего ее мотивации и укреплению? Может быть, литургия и на самом деле является поведением, необходимым лишь по воспитательным причинам, так что оно направлено не на Бога, а на человека? 2. С этим сопряжено и другое. Когда современный человек видит, как в доступных для органов чувств знаках и символических действиях якобы творится божественно-духовная реальность, это ему «напоминает магию». А против магии свидетельствуют многие доводы и современное воспитание. Соответственно тогда богослужение начинают толковать как (социально)-педагогическое «мероприятие» и разнообразный по приемам урок катехизиса, который, по замыслу, должен пробуждать или поддерживать процесс общественно-политического совершенствования. 3. Мюллер выражает опасение, что подобные мыслительные парадигмы восходят к традиции (от Августина и вплоть до Ранера), согласно которой таинства — а с ними и все виды богослужения — рассматриваются как осуществляемая — через внешние знаковые действия — реализация Слова: единственный раз совершившееся спасительное деяние и обетование спасения во Христе теперь многократно переносится в конкретную жизненную ситуацию отдельного человека. Внешние действия направлены на восприятие по вере; вопрос о том, в какой мере через них осуществляется дело спасения, как правило не получает ответа. Мюллер видит здесь явные переклички с протестантскими учениями. Заботясь о том, чтобы сохранить в чистоте учение о «sola gratia»[3], протестанты не желают и слышать о каком бы то ни было значении таинств для искупления человека.

Так является ли литургия, в ее внешних проявлениях, вообще необходимой для спасения человека? Существует вид богословия таинств — и сопряженного с ним богословия литургии, — в котором не дается удовлетворительного ответа на вопрос о причинной связи между

[3] *Sola gratia* (лат.) — только благодать. Имеется в виду протестантское учение о том, что спасение человека совершается исключительно по благодати Божией. — *Прим. перев.*

внешними обрядами и их спасительным значением, и тогда внешние богослужебные формы легко подменяются керигмой и диаконией[4].

1.2.2 Критика культа

Любая критика культа, в том числе уже ветхозаветная, исходит из принципиального вопроса: для чего Богу вообще нужны священнодействия человека? Когда говорят о понятии «богослужения», нередко забывают, что это именно Бог в первую очередь служит человеку. В таком случае неправильно думают, что богослужебные обряды необходимы для Бога как служение Ему человека. Тем не менее, начиная с момента принятия Конституции «О богослужении» на II Ватиканском соборе, подобное одностороннее понимание следует считать окончательно преодоленным.

Типичный для нового времени взгляд на богослужение как на культ вырабатывался в богословии на протяжении длительного времени. В конце концов в XIX в. он повсеместно возобладал, в 1917 г. был включен в церковное право (канон 1256) и вплоть до энциклики «Mediator Dei» («Посредник Божий») папы Пия XII считался почти безусловным. Понимание богослужения как культа коренится в том, что почитание Бога человеком (в «богослужебных актах») вошло в совокупность добродетелей (его включение состоялось уже в схоластике). Сильное влияние Цицерона, у которого *religio* (религия) — добродетель культовых действий — причисляется к *ius naturae* (к естественному праву), заставило богословов-схоластов поставить *культ* в связь с главной добродетелью — праведностью. Согласно такой точке зрения, тварный человек воздает Богу, своему Творцу, обязательный культ (*cultus debitus*) поклонения и почитания. Так же судит Фома Аквинский: *religio* (добродетель культовых обрядов) — это высшая нравственная добродетель, поскольку тварные люди поклонением Богу как своему Творцу и Хранителю воздают обязательное служение поклонения в смысле обменного права (*iustitia commutativa*). Поскольку весь человек — как совокупность души и тела — имеет обязанность возносить благодарения, культ в особенности охватывает эту внешне-телесную сторону. Вот что пишет уже Фома Аквинский: «Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem

[4] Ср.: Müller, *Bleibt die Liturgie* 158–161

adirationem Deo offerimus, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotionem et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humilitatione» («Поскольку мы состоим из двух природ, а именно — разумной и чувственной, то приносим Богу двойное поклонение, а именно — духовное, которое состоит во внутреннем почитании разумом, и телесное, которое состоит во внешнем смирении тела»)[5].

Это понимание стало основой для «определений» понятия «литургии» в каноне 1256/1257 CIC/1917: литургия представляет собой «общественный культ», и Церковь устанавливает его внешние чинопоследования как общественный обряд, ради исполнения *adoratio debita* (обязательного поклонения), а для его отправления назначает специально уполномоченных «совершителей культа». Согласно Эйзенбаху, подобное культовое понимание литургии было господствующим вплоть до энциклики «Mediator Dei» (1947 г.) папы Пия XII, включая и эту последнюю. И в дальнейшем римские документы продолжали отстаивать ту же точку зрения; в них, правда, стали опускать мысль о дополнительности катабатически / сотерического и анабатически / латретического измерений, высказанную папой Пием XII под влиянием *Литургического движения*[*] и учения о таинствах[6].

Понятие «культа» само по себе — весьма многозначно и с его помощью невозможно изложить телесную сторону почитания Бога человеком как исполнение одной из возложенных на тварных людей обязанностей. Стремясь охватить великое многообразие значений, Ланчковский определяет *культ* как собирательное понятие для «твердо установленных и упорядоченных форм общения с Божеством». Но и эта дефиниция остается весьма общей. Под «культом» может пониматься одно лишь признание Высшего Существа, Высшей Силы, от которой человек чувствует свою зависимость, будь то Бог, будь то человек. Действительно, люди, наделенные особо большой властью, требуют от своих подчиненных культовых форм поведения[7]. А много-

---

[5] *S. Th.* 2, 2 q. 84 a.2. По проблематике понятия культа ср.: Lengeling, *Grundvollzug* 74; его же статью «Kult». In: HThG I, 865–880; ср. комментарий Ленгелинга к SC 7: E. J. Lengeling: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie.* Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. Münster 2. Aufl. 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 24f. (особенно отражена точка зрения Фомы Аквинского).

[6] Ср.: *Eisenbach* 82.

[*] *Литургическое движение* — движение в рамках Католической Церкви, имевшее целью восстановить активное участие общины в общественных богослужениях. См. т. II. — *Прим. ред.*

[7] Ср.: G. Lanczkowski: статья «Kult». In: LThK2 VI, 659; егоже статья «Gottes-

значность термина «культ» кроется в происхождении слова от глагола *colere*, «ухаживать (за посевом), лелеять, почитать», и выражает в его значениях целый спектр оттенков «лелеющего обращения».

Культовым является обхождение со Святым и Абсолютным: Абсолютное подавляет человека, и возникает чувство, что от него зависит благополучие жизни. «Культовое» — это «лелеющее», т.е. оберегающее, обращение со Святым и Абсолютным, причем, с одной стороны, дабы не нарушить святости и, с другой, чтобы оградить смертного и греховного человека перед лицом Всесвятого и Всечистого. Элиаде ссылается на «табу и амбивалентность сакрального», и слава Божия (*kabod Jahwe*) выступает в опыте народа Ветхого Завета как пугающая, даже угрожающая сила: кто увидел Бога, должен умереть (ср. Исх 33, 20)[8].

Культ как «упорядоченная и твердо установленная форма обхождения со Святым» защищает; в культе человек может приблизиться к Богу, поскольку Бог такое приближение разрешает и для этого дает ему культ. Ягве сам преподал Израилю чин культового спасения: Он поставил дарование искупления в зависимость от определенных символов, обрядов и лиц. Для себя же Он навсегда сохранил право — и вне спасительных обрядов — наделять, кого пожелает, своей благодатью. Человек, лишенный культа, воспринимает любое приближение к Богу как угрозу для жизни, и об этом особенно свидетельствуют культовые предписания о чистоте[9]. «Отделенные» («сакральные») лица, места, одеяния и сосуды образуют элементы *культа* как «лелеющего обхождения» человека с Божеством, и твердые нормы культа заранее даны самим Богом. В секулярных формах эта защитная функция культа также не утратилась, поскольку отправление культа (даже если его смысл перестал восприниматься) должно предотвращать жизненные опасности.

В вере Израиля считается, что культ преподан самим Богом. В отправлении культа Бог вступает в общение со своим народом, но не позволяет повелевать собою. Будучи абсолютно Свят и Совершен, Он

---

dienst. I: Religionsgeschichtlich»: TRE XIV (Berlin - New York 1985) 1–5; C. Vogel: Das liturgische Amt im Leben der Kirche. Entfremdung von Kult und christlicher Gemeinschaft. In: Concilium 8 (1972) 76–83. 76f; A. Chollet: статья «Culte» In: DThC III, 2404f.

[8] Ср.: Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, § 6: Das Tabu und die Ambivalenz des Sakralen, 38–43.

[9] Ср.: J. Scharbert: *Heilsgeschichte und Heilsordnung des Alten Testaments.* In: MySal II, 1076–1144. 1123f.

не «поражает смертью» конечного и греховного человека прямо в момент встречи с собой. Культ — это установленное Богом пространство для встречи между Ним и человеком, при сохранении как Божественной, так и человеческой идентичности[10].

И тем не менее, в понятии «культа» кроется опасность: иной человек ошибется и подумает, будто он может побуждать суверенного Бога к выгодным для себя действиям и будто можно подчинить себе Бога посредством человеческого служения. Эта опасность сокрыта в убеждении, что на некоторое деяние человека (или на отказ от деяния) следует отклик Божества. Подобный смысл ясно выражен переходным глаголом *colere*: *colere Deum* («ухаживать за Богом») означает, что человек, служа Богу, достигает желанной цели.

Культом является (пусть и «одухотворенное») «ухаживание», оказываемое человеком своему Богу, чтобы обеспечить себе его благословение и защиту. Но этот «односторонний анабатический подход» вступает в противоречие с тем, что Бог ставить себя на службу кому бы то ни было — не позволяет. Человек «ухаживает» за Божеством, приносит жертвы и, чувствуя свою зависимость от него, совершает обряды поклонения. Культовые священнодействия, могут отвратить гнев Божества и заслужить его благословение. Тем самым *культ* служит гарантией, что основные потребности человека будут удовлетворены или что будут получены желаемые преимущества в смысле *do ut des* («даю, чтобы ты дал»). Шеффлер обращает внимание на то, что ошибочность подобного взгляда была ясна уже Платону («Для совершения какого дела нуждаются боги в человеческом служении?»). Поэтому Фома Аквинский настолько перетолковал понятие «культа», что *культ* совсем перестал быть священнодействием ради достижения цели, а превратился в знак, т.е. из действия целевого стал действием выразительным[11].

Ленгелинг совершенно отвергает понятие «культа», считая его неподходящим для понимания существа христианской литургии. По его мнению, в понятии «культа» человеческое поведение стало неоправданно доминировать, так что (и это доказывается всей историей

[10] Ср.: Scharbert ebd., 1123f. 1128: *Reinheitsgebote*. H.J. Kraus: *Gottesdienst in Israel*. München 2. Aufl. 1962, 145–148; Gerhard v. Rad: *Theologie des Alten Testaments I*. München 9. Aufl. 1987, 273.

[11] Ср.: R. Schaeffler: *Der Kultus als Weltauslegung*. In: B. Fischer / E. J. Lengeling / R. Schaerfler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt*. Regensburg 1974, 9–62. 11–13.

бытования понятия вплоть до II Ватиканского собора) возникла опасность представлять себе встречу между Богом и человеком как результат человеческих усилий. Согласно Эйзенхоферу, остатки старого понимания культа, смахивающие на магию, все еще напоминают о себе. «Когда человек в отправлении культа приближается к Богу, он не просто желает выразить должное признание чести Божией, — он, в то же время, желает *вызвать на себя* благодатное нисхождение Божие»[12]. К аналогичному выводу приходит и Гансенс: по его мнению, хотя в литургии представлены два направления — как асцендентное (анабатическое), так и десцендентное (катабатическое), — все же лишь асцендентное является определяющим, что уже выражается в порядке следования обоих наименований[13]. Ленгелинг еще указывает, что литургика предшествующего времени определяла спасительное действие литургии как следствие общественного культа, вследствие чего она оказалась в опасной близости к пелагианским, если не прямо к магическим, воззрениям. Такое непременно происходит, если к понятию о культе подходить с точки зрения схоластического учения о добродетелях и считать справедливость основной добродетелью, — тогда отправление человеком обязательного культа (*cultus debitus*) действительно является предпосылкой для достижения Божественного спасения.

Односторонний подход ведет к искажению истины, не учитывает первостепенного значения катабатического измерения, хотя лишь благодаря ему анабатическое измерение становится вообще возможным. Отсюда понятие «культа» уязвимо для недоразумений: его нельзя совместить с образом Бога, данным в откровении, и оно несет на себе пережитки (на которые указывает религиоведение)[14]. После критики библейского культа то понимание данного термина, для которого характерно стремление принудить, посредством человеческих действий, суверенного, никому не подчиненного Бога на совершение (спасительных) поступков, явно не может соответствовать Богооткровенной истине о Боге[15]. Библейская критика направлена на формы культа, игнорирующие личную свободу Бога Завета, поскольку в них

---

[12] *Eisenhofer* I, 21.

[13] Ср.: J. M. Hanssens: *La liturgia nell'enciclica «Mediator Dei et hominum».* In: CivCatt 99 (1948) I, 579–594; II, 242–255.

[14] Ср.: A.Th. Khoury: *Religionswissenschaft und Kult.* In: K. Richter (Hg.): *Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie?* 2. Aufl. Freiburg - Basel - Wien 1986 (QD 107), 54–64.

[15] Ср.: Lengeling, *Liturgie — Dialog* 28; Lengeling, *Grundvollzug* 72.

не приняты во внимание персональные взаимоотношения участников Завета-Союза, а формы как бы действуют сами по себе. Они приближаются к тому, что Калефельд (*Kahlefeld*) называет «автономным культом», который — будучи некогда дарован Богом — далее, будто бы, «действует» автоматически. Аналогичные доводы приводит Штендебах (*Stendebach*). Он считает, что критика ветхозаветного культа в принципе касается также и христианского понимания богослужения. Конгар (*Congar*) также высказывается против предположения, что ветхозаветные пророки, будто бы, принципиально сторонились внешних литургических обрядов Храмового культа (как об этом говорят, подспудно имея в виду христианское богослужение, преимущественно протестантские богословы)[16].

1.2.3 Попытки разрешить проблему

«В антропологическом свете», т.е. с точки зрения человека, Хойслинг относит культ к исконным видам человеческого поведения. Символическими священнодействиями человек пытается защитить и обезопасить свое существование в мире, где господствуют слепые и мощные силы. Поэтому следует проводить различие между феноменом приверженности культу, коренящейся в природе человека, и соответствующей парадигмой культового поведения и сущностью христианской литургии[17].

Также и Шеффлер (*Schaeffler*) предпринимает попытку «антропологического определения» понятия «культа»: культ — это коренящаяся в человеке способность религиозной интерпретации бытия, причем в основе любого человеческого культа заложены поступки Бога. Культ — это реальное воспроизведение здесь и сейчас (*Vergegenwärtigung*), благодаря человеческой способности к отражению, Божественного первоначального действия. Эта последняя преломляет (уже некогда совершенное и непрестанно совершаемое) Божественное спа-

---

[16] H. Kahlefeld: *Das Problem des Kultes.* In: LJ 17 (1967) 32–39. 34; F.J. Stendebach: *Kult und Kultkritik im Alten Testament.* In: N. J. Frenkle / F. J. Stendebach / P. Stockmeier / Th. Maas-Ewerd: *Zum Thema Kult und Liturgie. Notwendige oder überholte Ausdrucksform des Glaubens.* Stuttgart 1972, 41–64. 54f; Congar, *Das Mysterium des Tempels* 60.

[17] Ср.: A. A. Haußling: *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft.* In: ALw 31 (1989) 1–32. 21. 30.

сительное действие для условий нашего времени и нашего пространства, чем обновляется как совершающая обряд культовая община, так и, сверх нее, целый мир. Это «осовременивание» представляет собой идущее от Бога истолкование реального мира и места в нем человека. Таким образом, при отправлении культа совершается истолкование некоторой уже «наличествующей» реальности, которую человек «приспосабливает к себе» и которая, как событие здесь и сейчас, для данного человека содержит в себе Второе пришествие Божие. Не человек устанавливает присутствие Божие и Его спасительное действие, но человек «приспосабливает к себе» и к своему миру эту истину (пра-исконную истину). В качестве религиозного экзистенциала Шеффлер причисляет понятие «культа» к «азбуке и грамматике религии», без которых не могут обойтись ни благовестие христианского учения, ни его богослужение.

Подобным новым интерпретациям могут быть противопоставлены возражения, от которых не отмахнешься, а именно: не зависит ли все-таки «пришествие» Божие от человека, который должен открыть себя и свой мир навстречу Богу? Этим неустранимым возражениям противостоит «рациональный» образ Божий, согласно которому нравственность, деятельная любовь к ближнему, может заместить ритуальные действия. «Эпоха Просвещения и философия идеализма уже пришли к подобному выводу»[18]. Действительно, религиозная система, все свои ценности усматривающая исключительно в этике, никогда не примет мысли, что присутствие Бога в мире может зависеть от ритуально-культовых священнодействий. Кроме того, указанные — существенные — сомнения порождены не только научно-техническим мировоззрением, но даже и Новым Заветом. Действительно, поклонение Богу «в духе и истине» (Ин 4, 24) несовместимо с какими бы то ни было особыми, культовыми (или «сакральными») временами, пространствами или священнодействиями. Оно совершается «благодаря служению всему тому, что есть истина, благо и красота; что, следовательно, подобает Духу, причем в обычной повседневной жизни. Естественный и нравственный законы заняли место культового закона, и не потому, что они победили религию, а потому, что само религиозное благовестие подвергло культовое мировоззре-

---

[18] R. Schaeffler: *Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft. Eine anthropologische Grundlegung.* In: K. Baumgartner u.a.: *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen.* Regensburg 1991, 9–34. 11f.

ние такому сомнению, что философская критика культа смогла упрочить свои позиции»[19]. Таким образом, дилемма культа, по всей видимости, состоит ни в чем ином, как вообще в вопросе самоликвидации религии.

Итак, для чего же требуется богослужение? Оно не может быть действием человека по адресу Бога, оно не может быть человеческим восполнением Божественного делания, как если бы деяния Бога не были достаточны сами по себе. Человеку позволено быть образом Божиим — это значит, что человек несет на себе Его образ, здесь и сейчас, и поэтому он может по праву устанавливать символы присутствия, т.е. осуществлять образные действия, по которым в наш мир вновь и вновь, ради обновления жизни, входят единственно-спасительные деяния Бога. Нравственность не упраздняет культа; через культ она только и осуществляется: только культ постоянно обновляет в человеке образ Божий, Его присутствие в нашем мире[20].

В свете превалирования ката́басиса должны ли мы и дальше удерживать понятие «культа», столь замутненное и спорное? Принципиальный скепсис Ленгелинга по отношению к этому понятию представляется хорошо обоснованным. Действительно, термин «культ» лишь с трудом выражает идею некоего предшествования любому человеческому священнодействию в богослужении, а именно: идею предшествования Божественной спасительной инициативы в зримых знаках и во внешних обрядах, или идею катабатического измерения. Лишь оно одно сообщает смысл внешним обрядам и всему богослужению.

Литература

K. Baumgartner / F. Hahn / H. Kornemann / 0. Lechner / H. B. Meyer / G. L. Müller / R. Schaeffler / H. C. Schmid-Lauber / D. Trautwein: *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen.* Regensburg 1991.

---

[19] Ebd. 13f.

[20] Ср.: Schaeffler: *Die Stellung des Kultus* 17; ders.: *Der Kultus als Weltauslegung.* In: B. Fischer / E. J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt.* Regensburg 1974, 9–62. 61: *Kult ist «Alphabet und Grammatik der Religion»;* ders., Die Stellung des Kultus 11–14: *Infragestellung des Kultes durch ein «vernünftiges Gottesbild» und ethische Akzentsetzungen.*

C.Colpe (Hg.): *Die Diskussion um das «Heilige».* Darmstadt 1977 (Wege der Forschung CCCV).

F. Eisenbach: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.* Mainz 1982.

M. Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte.* Frankfurt/M. 2. Aufl. 1989.

B. Fischer / E. J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt.* Regensburg 1974.

N.J. Frenkle / F. J. Stendebach / P. Stockmeier / Th. Maas-Ewerd: *Zum Thema Kult und Liturgie. Notwendige oder überholte Ausdrucksform des Glaubens?* Stuttgart 1972.

A. Hahn / P. Hünermann / H. Mühlen / R. Schaeffler/ H. Tellenbach: *Anthropologie des Kults.* Freiburg – Basel – Wien 1977 (Veröffentl. der Stiftung Oratio Dominica).

K. Forster: *Der Kult und der heutige Mensch.* München 1961.

E.J. Lengeling: *Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens.* In: B. Fischer / E. J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt.* Regensburg 1974, 63–91.

E.J. Lengeling: *Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch.* Hrsg. u. bearbeitet von K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1981.

A. Müller: *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen.* In: LJ 39 (1989) 156–376.

K. Richter (Hg.): *Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie?* Freiburg – Basel – Wien 1. Aufl. 1986 (QD 107).

R. Schaeffler / P. Hünermann: *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament.* Freiburg – Basel – Wien 1977 (QD 77).

R. Schaeffler: *Kultisches Handeln — die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation.* In: R. Schaeffler/ P. Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament. Freiburg – Basel – Wien 1977 (QD 77).

R. Schaeffler: *Kultur und Kult.* In: LJ 41 (1991) 73–87.

A. Schilson: *Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts.* In: LJ 39 (1989) 206–227.

1.3

ЛИТУРГИЯ — ДЕЛО БОЖИЕ И БОЖИЕ СЛУЖЕНИЕ МНОГИМ

1.3.1 Понятие «литургии» и его мирское происхождение

Подобно понятию «культа», понятие «литургии», если этим словом обозначать только церемониальную «внешнюю сторону» христианского богослужения, может быть понято односторонне анабатически[1]. Фишер (*Fischer*) считает термин «литургия» неудачным «иностранным словцом», подброшенным гуманистами. Согласно Бруннеру (*Brunner*), это понятие неспособно в достаточной мере обозначить предмет, о котором, собственно, идет речь как в Новом Завете, так и в богословской рефлексии[2].

Греч. термин «λειτουργία» имеет еще более мирское происхождение, чем термин «культ». В буквальном переводе «литургия» означает «дело народа / для народа», «общественное событие» (примерно того же рода, как сооружение оборонительной стены вокруг города), и, в конце концов, «литургия» — это вообще любое служение. Термин может иметь также и культовое значение, поскольку культ

---

[1] Уже папа Пий XII энциклике «Mediator Dei» отверг подобную ложную интерпретацию: AAS 39 (1947) 532: «Quamobrem a vera ac germana Sacrae Liturgiae notione ac sententia omnino ii aberrant, qui eam utpote divini cultus partem iudicent externam solummodo ac sensibus obiectam, vel quasi decorum quemdam caerimoniarum apparatum; nec minus ii aberrant, qui eam veluti meram legum praeceptorumque summam reputent, quibus Ecclesiastica Hierarchia iubeat sacros instrui odinarique ritus» («Вот почему совершенно удалились от истинного и подлинного знания и смысла Священной Литургии те, которые полагают, что этот божественный культ есть будто бы лишь внешняя часть и объект чувств, или как будто [он есть] некое украшение аппарата обрядов; и не менее удалились те, которые считают, что будто бы он есть священный закон и сумма правил, каковым священным [вещам] церковная иерархия повелевает быть возведенным и упорядоченным обрядом»).

[2] Ср.: H. C. Schmidt-Lauber «Liturgiewissenschaft/Liturgik» TRE 21 (1991) 384.

также причислялся к общественным делам. В таком случае «литургией» называли религиозный праздник, если он распространялся на всю общину города. Тогда за его проведение все несли ответственность и все принимали в нем участие: принесением жертв обеспечивали благоволение божества — покровителя общины. В таком случае религиозное торжество воспринималось как такое же «общественное дело», как и другие меры, призванные упрочить или увеличить благополучие народа.

Септуагинта и эллинизированный иудаизм понимали «литургию» прежде всего в ее общем значении — как «служение», а в специальном значении — как ветхозаветный культ. Литургия — это культовое служение Богу *народа Завета* (в Храме и в синагоге). Так же понимается термин «литургия» в Послании к Евреям, но не так в других местах, когда Новый Завет подхватывает это понятие и в целом понимает его как «служение». В Новом Завете нет таких мест, когда термин применялся бы по отношению к новозаветному богослужению или к деятельности христианских священнослужителей[3].

Вследствие особенностей христианского богослужения поначалу не употребляли общего наименования, — хотя бы для того, чтобы отличаться от языческого и иудейского окружения. Когда же термин «литургия» все-таки был воспринят в значении «богослужение», не позабылось, что, по смыслу культа, не человек служит Богу, а литургия является делом Божиим, в котором через Христа во Святом Духе осуществляется спасение во вселенной. Если термин «литургия» на христианском Востоке поначалу понимался как общее понятие для богослужебных обрядов — аналогично понятию «*sacramentum*» (таинство), которым пользовались латинские отцы Церкви[4], — то постепенно имело место сужение сферы его применения вплоть до «служения Евхаристии». На Востоке понятие «литургия» или «Божественная литургия» имеет то же значение, что термин «месса» на Западе. На Западе термин «литургия» и производные от него словосочетания играют определенную роль, лишь начиная с эпохи гуманизма, хотя тогда сам термин был еще весьма далек от той однозначности, в рамках которой он, собственно, с точки зрения богословия, должен пониматься после II Ватиканского собора.

---

[3] Ср.: R. Meyer / H. Strathmann: статья «Leitourgeo, leitourgia, leitourgos, leitourgikos» ThWNT IV. Stuttgart u. a. 1942, 221–238.

[4] Ср.: Vgl. Jungmann, *Liturgie und «pia exercitia»* 83.

1.3.2 Объем понятия «литургии» в богословско-церковном языковом употреблении

В качестве диалога и жизненного обмена между Богом и человеком литургия достигает наибольшей плотности смыслов в служении Евхаристии. В Евхаристии служáщие участвуют в человеческой природе Христа, в источнике обóжения, из которого для верующих истекает Божественная жизнь. Эта жизнь исходит от Бога-Отца; через вочеловечившегося Бога-Сына она становится доступной всем людям; затем она преподается достойным и в них совершается Святым Духом, который «завершает все освящение». В этом смысле на христианском Востоке термин «*литургия*» употребляется для обозначения служения Евхаристии вообще.

Вокруг служения Евхаристии, как вокруг центра, сплелся венок прочих богослужебных таинств. Для них всех характерна соотнесенность с евхаристическим центром: полная форма христианской инициации (крещение, миропомазание и первое причастие) дает человеку право на Евхаристию и открывает для него жизненный обмен между Богом и человеком. Таинства покаяния и елеопомазания больных возвращают в евхаристическую общину человека, попавшего в ситуацию кризиса (кризиса в отношениях с Богом и со своим ближним или же телесного кризиса) и по этой причине не участвующего в Евхаристии. Брак, как «малая церковь» или как «ячейка Церкви», образует основу Церкви как евхаристической общины; в браке, благодаря деторождению, имеет место пополнение членов общины. Таинство рукоположения священнослужителей вносит в евхаристическую общину, вследствие различия в служениях, структурный порядок. К богослужению причисляются также молитвословия суточного круга, литургия слова и таинствоподобные обряды (*sacramentalia*, сакраменталии).

Подобное понимание богослужения коренится в принципиальном воззрении на Церковь и поэтому распространяется, поверх региональных различий и культурных особенностей, на совокупную Церковь. Наряду с этой общецерковной областью, имеются также богослужебные последования, распространенные регионально, т.е. в отдельных поместных церквах (как, например, особые дни памяти и свои процессии). Папа Пий XII в энциклике «Mediator Dei» говорит, что все они «в известном смысле включены в богослужебный порядок»[5]. По ин-

[5] AAS 39 (1947) 586.

струкции 1958 г., они рассматриваются как *pia exercitia* («благочестивые упражнения») и их проведение относится к сфере компетенции епископов. Конституция «О богослужении» (раздел 13) проводит различие между «благочестивыми упражнениями христианского народа» (*pia exercitia*, как, например, крестный путь, моление по четкам [Розарий]) и «священными упражнениями поместных Церквей, которые совершаются по распоряжению Епископов согласно обычаям или по законно одобренным книгам». Все они «пользуются особенным достоинством», но все же *pia exercitia* не считаются богослужением Церкви в строгом смысле слова. Они должны «быть в созвучии с богослужением, из него некиим образом вытекать, к нему приводить народ, ибо, по своей природе, богослужение далеко превосходит все эти упражнения» (SC 13)[6].

По Реннингсу (*Rennings*), это разделение является произвольным. «Оно, например, имеет следствием, что молитва по *бревиарию* (католическому часослову) отдельного священника в купе поезда является "богослужением", тогда как общественная процессия на празднике Тела Христова, с участием е пископа, многих клириков и мирян, является не "богослужением", а "всего лишь" *sacrum exercitium* (священным упражнением) отдельной епархии!»[7] Также и Адам (*Adam*) возражает против слишком узкого понимания: «Где бы и когда бы отдельная Церковь (или отдельная община, или группа), держащаяся церковного учения, ни собиралась вокруг своего епископа для слушания Слова Божия и для совместного моления и песнопения, там всегда присутствует первосвященник Христос» (ср. Мф 18, 20). Поэтому и такое богослужение пронизано Пасхальным Таинством и совершается ради возвеличения Бога и ради спасения прославляющих Его. Почему к подобному собранию не должно прилагаться сущностное определение богослужения?»[8]

---

[6] Ср.: Jungmann, *Liturgie und «pia exercitia»* 85: «Подобные формы богопочитания мы не можем далее именовать литургией, но они, вместе с литургией, составляют наше богослужение, заслуживая наименования, которое уже и раньше неоднократно использовалось в таком же всеобъемлющем смысле, подобно тому как в английском по давней традиции употребляют термин *worship* или в голландском *eredienst* и при этом имеют в виду все церковное богослужение».

[7] H. Rennings: *Über Ziele und Aufgaben der Liturgik.* In: Concilium 5 (1969) 128–135.

[8] A. Adam: *Grundriß Liturgie.* Freiburg – Basel – Wien 5. Aufl. 1992, 17.

1.3.3 Катабатическая укорененность понятия литургии в жизни триипостасного Бога

Диалогическому пониманию богослужения (как взаимодополняющего действия Божественной искупительной инициативы [*ката́басиса*] и человеческого ответа на нее [*ана́басиса*]) понятие «литургия» соответствует в той степени, в какой содержащийся в нем скрытый грамматический родительный падеж может быть понят двояко: «дело народа» или же также «дело для народа». Как «дело для народа» литургия, будучи деланием Бога ради многих, является Его спасительным действием, адресованным *народу Нового Завета*. В таком аспекте рассмотрения богослужение, в первую очередь, представляет собой служение Бога людям. Тем самым «литургия» открыта для первенствующего катабатического измерения всех богослужебных священнодействий. Но и анабатическое измерение также может быть показано: богослужение, поверх иерархических степеней, является делом и обязанностью всего *народа Нового Завета*. Литургия представляет собой действительное служение всех верующих Богу, но именно Бог-Отец делает его возможным через Бога-Сына и во Святом Духе. Как катабатическое, так и анабатическое измерения содержатся в понятии «литургии»; одновременно со-называются носители богослужебного события — как Бог, так и Его народ. Поверх различий между клиром и мирянами, термин «литургия» говорит о том, что дело Божие, ради достойных, распространяется на всех людей (катабатическое измерение) и что встреча Бога с человеком, когда тот возносит хвалы, благодарения, поклонения и прошения (анабатическое измерение), — это всеобщее дело.

Понятие «литургии», равно как и понятие «богослужения», не следует ошибочно интерпретировать только как «внешнюю, церемониальную скорлупу», потому что оно объединяет в себе оба измерения. Соответственно оно хорошо выражает суть того, что совершается в служении христианской литургии, а именно: животворящее общение между Богом и родом человеческим. Катабатическое измерение выступает на передний план, так как только через него становится возможным измерение анабатическое: Бог берет на себя инициативу обо́жения человека и мира, что и совершается в Его служении, в служении Бога миру. В литургии совершается нисхождение (ката́басис) Божие в мир ради установления животворящего и обо́живающего общения.

Бог не без предшествующего «опыта» вступает в отношение со своим творением: Триипостасный, Он сам по себе уже есть глубо-

чайшее отношение. Троичный Бог, из ничего давший бытие творению именно ради общения с ним, это не Кто иной, как Триличностный Бог, превечно совершающий общение в Себе Самом. Образ общения Бога с творением — аналогичен взаимообщению друг с другом Божественных Лиц. Древняя Церковь уже определила этот способ как «порядок» (по-гречески: τάξις). Он отражает внутренние взаимоотношения трех Божественных Лиц: от Бога-Отца через Бога-Сына во Святом Духе.

1.3.3.1 Религиозный праздник как подтверждение бытия

Любой праздник имеет темой утверждение бытия[9]. Люди устраивают торжества и всякий раз заново — в зависимости от наличествующей ситуации и повода (собственное рождение, рождение ребенка, заключение брака, юбилей, но также и смерть!) — утверждают для себя как свое собственное бытие, так и бытие других людей, равно как и всего мира. Обыденная жизнь не сопряжена с основополагающим утверждением бытия, и поэтому, чтобы отпраздновать самоутверждение, люди применяют необычные средства и пытаются «взорвать» рамки обыденности.

Вследствие указанного принципиального характера праздника (утверждение бытия), каждое торжество имеет религиозную природу, хотя эта его связь со сверхъестественным началом и может быть глубоко сокрыта. Утверждения бытия только на определенное время не бывает. Полное утверждение бытия возможно лишь при условии, что преодолена его проблематичность, т.е. возможность конца по причине всепоглощающего времени и смерти. В празднике подчеркивается его над-будничный характер. Перед лицом повседневного опыта, согласно которому все проходит, все существует лишь временно и подлежит смерти, праздник экстраординарно утверждает, что бытие освободилось от всех ограничений. Экстраординарность заключается в том, что, хотя праздники повторяются, все же всякий раз совершается новое чудо, причем в мире, обыденный порядок которого состоит в устремленности к концу и к смерти[10].

Становление и завершение любого тварного бытия совершенно обычны. Заурядной является смерть, но — весьма греховно иску-

---

[9] Ср.: A. Adam: *Grundriß Liturgie*. Freiburg – Basel – Wien 5. Aufl. 1992, 17.
[10] Ср.: Josuttis, *Der Weg in das Leben* 54f.

шение смириться с этой непреложностью. Истинный праздник, как из-рядное событие утверждения жизни, расстраивает эту смертную неподвижность. Он призывает человека, уже рутинно смирившегося с конечностью бытия, устремиться к бесконечно бо́льшему, к тому, что внутренне присуще действительному утверждению бытия.

Вот почему в любом празднике в конечном итоге всегда прославляется Бог: Ему все имеющее бытие обязано этим бытием; Он творит мир и постоянно удерживает его в бытии; только от Него воспоследует подлинное утверждение бытия. Человеческий праздник — это отражение Божественной воли к бытию. Поэтому могут утвердиться и прочно войти в употребление лишь такие праздники, темой которых является основополагающее утверждение бытия и в которых — неважно, осознается это участниками или нет, — есть обращение к Богу, от Которого любое бытие исходит и в Котором оно достигает своего завершения. Любой праздник, не имеющий темой утверждение бытия, через небольшой промежуток выходит из употребления или же превращается просто в нерабочее время.

1.3.3.2 Предвечное празднование небесной литургии

Если темой любого праздника является утверждение бытия, то Триипостасный Господь во веки веков торжествует предвечный праздник. Триличностный Бог является и первым субъектом праздника, о чем, со ссылкой на молитву священника во время Херувимской песни Литургии Иоанна Златоуста, сказано в ответе Катехизиса на вопрос «Кто совершает (небесную литургию)?»[11].

И на самом деле, где взаимное утверждение бытия одного Лица другими Лицами обеспечивается интенсивнее, интимнее и истиннее, где оно представлено в большей вечности, непреходящности и неограниченности, чем во взаимоотношениях Пресвятой Троицы по типу «Я-Ты-Мы-Вы»? Где благость и красота одного Лица подтверждается другими Лицами еще совершеннее и истиннее, чем в Пресвятой Троице? Где обыденность преходящего бытия может быть изгнана еще дальше и непостижимее, чем в Боге, который Сам есть жизнь?

[11] Ср. в Катехизисе: № 1137, стр. 273. Здесь среди совершителей небесной литургии названы: «Господь», Бог-Отец; затем «Христос, распятый и воскресший, единственный Первосвященник подлинного святилища, “приносящий и приносимый, приемлемый и раздаваемый”»; наконец Дух Святой. Цитируется издание: Катехизис Католической Церкви. М., 1996. — *Прим. перев.*

Здесь мы вполне отчетливо видим правоту суждения Ленгелинга о том, что даже небесная литургия является не только служением поклонения[12]. Действительно, она не есть взаимное почитание трех Божественных Лиц, иначе надо было бы допустить, что Бог сам себе воздает хвалу, а представляет собой бесконечное утверждение бытия, в которое включается также и подтверждение бытия тварного мира. Подлинное подтверждение бытия может быть только в вечности и при условии безмерности Подтверждающего. Утверждающий и утверждаемый в составе Троицы, они в равной мере являются вечными и бесконечными. Что́ это означает для тварного мира и для общения с ним Бога, можно понять из тринитарного богословия, развиваемого Станилоаэ[13](*Staniloae*).

Если бы Бог был только Едино-Личным, то Он противопоставлялся бы всему тварному миру как совсем иной и настолько святой, что бытие тварного мира, в его идентичности и пространственно-временно́й ограниченности, постоянно находилось бы под вопросом. А эта неопределенность противоречила бы утверждению бытия. Она была бы постоянным напоминанием об ограниченности всего тварного и, по логической необходимости, несла бы в себе его отрицание: на одной стороне — вечность, на другой — конечность; здесь — спасение, там — отсутствие спасения и т.д. Разве мог бы мир, в его тварной реальности, сохраняться вечно, если бы в отношение с ним вступал Едино-Личный Бог? Г. фон Бальтазар в этой связи говорит, что перед лицом Едино-Личного Бога — такого, как в Исламе, а также и в ветхозаветной религии — человеку не оставалось бы ничего другого, как только повергнуться ниц, полностью покориться тому естеству, каким сам человек не обладает[14].

Если бы Бог был Двух-Личным, то и тогда не нашлось бы места для тварного мира, на который была бы направлена любовь такого Бога. Отношение любви между двумя Божественными Лицами до-

[12] Ср.: E.J. Lengeling: *Werden und Bedeutung der Konstitution über die heilige Liturgie.* In: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Münster, 2. Aufl., 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 79*.

[13] Ср.: D. Staniloae: *Orthodoxe Dogmatik.* Zürich – Einsiedeln – Köln – Gütersloh 1985 (Ökumenische Theologie 12), 273–283.

[14] Ср.: H.U. v. Balthasar, *Die Würde des Gottesdienstes* 481. Иудаизм все же отличается от Ислама тем, что в нем средоточием веры является послушание Богу Завета-Союза, глаголющему в Торе (Законе).

пускало бы взирание друг на друга, и только. Но если Бог является Трех-Личным, то возможно себе помыслить, что полное единение трех Лиц одной и той же Божественной сущности и чести все же допускает одновременную обращенность и к тварной реальности.

В совершенной любви Двух-Личного Бога немыслим акт творения, поскольку единственной реальностью является отношение любви этих двух Лиц. Действительно, субъективная направленность их только друг на друга допускает лишь одну-единственную объективную реальность. В случае Трех-Личного Бога, однако, Третье Лицо, всякий раз меняясь местами с другими Лицами, подтверждает отношение любви между двумя остальными. Соответственно это отношение не остается только субъективным, а совершается также и в объективном пространстве. Лишь в Трех-Личном Боге находится место для объективного; лишь в Триипостасности Божества может существовать какое-то пространство, способное быть отличным от Бога, а именно: тварный мир.

Прибегнем к образу: если Единение двух Лиц не оставляет «места» для какой-либо тварности между ними, то совершенное отношение любви между тремя абсолютно равными, одинаково вечными Лицами (чему в тварности не может быть аналогии!), напротив, создает пространство, в котором и помещается тварный мир. Тварный мир, таким образом, имеет пространство, в котором протекает его бытие, а именно: в само́м Боге, точнее сказать — во внутри-тринитарном отношении, которое (по причине совершенного утверждения бытия одного Лица другим, вследствие радости одного Лица от присутствия другого и постоянного подтверждения всего этого третьим Лицом) составляет предвечный праздник небесной литургии. Уже в Три-Личности Божией эта литургия оказывается «делом для других»: одно Лицо в Божестве совершает служение для двух других Божественных Лиц. Одно Лицо свидетельствует перед двумя другими о своей благости и красоте и в полноте радости свидетельствует о любви к ним как о реальности, превосходящей всякое взаимоотношение.

«Небесная» литургия (как иное наименование отношения любви внутри Пресвятой Троицы), в свете сказанного, не может быть уподоблена просто «предвечному гимну», ибо она содержит в себе также понятие игры*. Внутри-тринитарное отношение — это «игра совершенной любви».

---

* Игра — разновидность физической и (или) интеллектуальной деятельнос-

Игра, несовместимая с понятиями выигрыша и выгоды, игра, производимая ради себя самой, и любовь ради самой себя — они предполагают друг друга. «Нигде нет большей игры, чистой игры, предвечной игры, как в пра-игре Триипостасной жизни»[15]. То, что Хеммерле (*Hemmerle*) говорит о внутри-Тринитарной жизни, Гуго Ранер (*Hugo Rahner*) применяет к отношениям между Творцом и Его творением: в Боге нет ничего вынуждаемого, ничего несвободного; к Нему неприложимо понятие долженствования (Он обладает безусловной свободой воли). Триединый самодостаточен во внутри-божественном отношении любви; Ему не было нужды вызвать к бытию тварный мир и Он не стремится стать Богом над некоей не-божественной реальностью. Соответственно Ранер называет творческое и хранящее мир деяние Божие «царской и в то же время детской игрой»: «царской», потому что она в высшей мере осмысленна, и одновременно «детской», потому что она проходит без какого бы то ни было давления извне и совершается по свободе любви. «Именно в диалектической апории "царь и дитя" кроется метафизическая сущность творения, которая и позволяет говорить о том, что Бог — играет»[16].

Эта предвечная «игра» Триипостасного Бога, в которой нет ничего несвободного, ничего вынуждаемого; в которой нет ничего иного, кроме безусловного, радостного утверждения одного Лица другим и подтверждающего свидетельства об этом отношении третьим Лицом; в которой совершается и этому нет аналога в тварном мире — полнейшее единение при сохранении личностной различности (перихорезис)*, — такая «игра любви» и представляет собой главнейшее действие в божественной литургии. Если выразиться кратко, то небесная литургия — это сама полнота жизни Триипостасного Бога, в которой Три Лица совершенным образом общаются между собой и входят в совершенное единение. Будучи абсолютно-подтверждающим «да» одного Лица по отношению к другому (когда нет никакой земной обыденности становления и разрушения, когда этому «да» не присуще никакое повторение, обусловленное временем и

ти, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая (...) возможность самореализации (Новейший философский словарь, М., 1999). — *Прим. ред.*

[15] K. Hemmerle: *Vorspiel zur Theologie*. Einübungen. Freiburg – Basel – Wien 1976, 146.

[16] Ср.: H. Rahner: *Der spielende Mensch*. Einsiedeln 9. Aufl. 1983, 17f.

* Перихорезис — полнейшее взаимопроникновение (обычно: о характере отношений между Лицами Пресв. Троицы или двух природ во Христе). — *Прим. перев.*

преходящей природой вещей), совершенное утверждение бытия трех Божественных Лиц — это и есть сам по себе предвечный праздник. Таков единственный праздник, содержащийся сам в себе, — ведь он не подлежит ни временны́м ограничениям, ни самоотрицанию. Исходя из него, только и возможны, как чрезвычайные события, человеческие праздники, протекающие во времени и в прародительской греховности, и только они и заслуживают имени «праздника».

1.3.3.3 Небесная и земная литургия

Если литургия, совершаемая на земле, есть общение между Богом и тварным человеком, то она в то же время является и приобщением к празднованию небесной литургии и к жизненной полноте Триединого Бога (к чему уже допущена небесная Церковь ангелов и святых). «Но наше единение с небесной Церковью осуществляется самым возвышенным образом прежде всего в священной Литургии, в которой сила Духа Святого действует на нас через знаки таинств, когда в общем ликовании мы все вместе воздаем хвалу Божественному Величеству, и все, искупленные Кровию Христа из всякого колена и языка и народа и племени (ср. Откр 5, 9) и собранные в единую Церковь, величаем Триединого Бога единым гимном хвалы. Итак, совершая евхаристическое жертвоприношение, мы дивным образом приобщаемся к Литургии Церкви на небесах, пребывая в общении и ублажая память прежде всего Преславной Девы Марии...» (LG 50)[17].

Весьма разносторонняя и особенно развитая на христианском Востоке мысль[18] о единстве земной и небесной литургии имеет дли-

---

[17] Автор цитирует 50-ю главу Догматического постановления о Церкви «Lumen gentium» («Свет народам»), но в версии, несколько отличной от официального перевода Постановления на русский язык. Мы цитируем по этому последнему (см.: Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель 1992, с. 58). *Прим. перев.*

[18] Как утверждает Трембелас (*Trembelas*), подобная символика имеется также в римо-католическом мире, но в нем она менее развита. Ср.: P. Trembelas: *Der orthodoxe christliche Gottesdienst.* In: P. Bratsiotis: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart, 2. Aufl., 1970, 157–169. 164f. И действительно, у Юнгманна указание на «надземный алтарь» встречается только в связи с «Supplices te rogamus» Римского Канона (*Canon Romanus*)*; ср.: MS II, 287–291. Относительно ситуации на Востоке см.: K. Onasch: статья «Gottesdienst» V, A. Der Osten: RGG 3. Aufl., II, Tübingen 1958, 1766f.

* «Смиренно молим Тебя (*Supplices Te rogamus*), Боже Всемогущий, да вознесет

тельную традицию. Ее суть состоит в том, что сам Спаситель Христос — это и есть первое действующее лицо всех литургических обрядов, а их земная форма представляет собой доступный органам чувств аналог незримой небесной реальности. Согласно Вагаджини (*Vagaggini*), об этом аналоге сказано уже в Послании к евреям[19], а Тысяк (*Tyciak*) возводит его к «открытию органов чувств для Сокрытого Откровения со стороны культа»[20], и эту же мысль находим у Конгара[21]. В греческой патристике идея единства земной и небесной литургии представлена особенно интенсивно: так учат Иоанн Златоуст[22], Псевдо-Дионисий[23] и Максим Исповедник[24]. Хойслинг (*Häußling*) показал, что эта мысль была представлена также и на Западе, — он находит ее у представителей *École Française*[25]. Она же содержится в богословской системе Одо Казеля (*Odo Casel*)[26].

Ангел Твой эту жертву к небесному престолу (алтарю) Твоему пред божественным Твоим величием...» (*Ordo Missae.* Чин Мессы, Милан, 1994). — *Прим. ред.*

[19] Ср.: C. Vagaggini: *Theologie der Liturgie.* Einsiedeln – Zürich – Köln 1959, 174–176.

[20] Таково название первой главы у Тысяка (*J. Tyciak*): *Maranatha. Die Geheime Offenbarung und die kirchliche Liturgie.* Warendorf 1947. Ср. об этом у того же автора: *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit.* Freiburg i. Br. 1937 (Ecciesia Orans 20), особенно сс. 23–36: *Die orientalische Meßliturgie als Mysterienfeier.* См. также: *Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtliche Durchblicke.* Bonn 1946, особенно сс. 57–63.

[21] Ср.: Y. Congar: *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse.* Salzburg 1960, 179f, 196–199.

[22] Ср.: H. J. Schulz: *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt.* Freiburg i.Br. 1964 (Sophia 5), 36–39; G. Fittkau: *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos.* Bonn 1953 (Theophaneia 9).

[23] Ср.: Schulz, *Byzant. Liturgie* 51–55.

[24] Ср.: Schulz, *Byzant. Liturgie* 81–90; H.U. v. Balthasar: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners.* Einsiedeln, 2. Aufl., 1961, 313–330: Die Synthese der drei Kulte.

[25] Хойслинг (A. A. Häußling: *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?* In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? 227–247. 243, прим. 10) называет, наряду с именами *P. de Beruhe* (1575–1629) и *L. de Thomassin* (1619–1695), «прежде всего P. de Beruhe (1575–1629) und L. de Thomassin (1619–1695); с богословием последнего можно познакомиться в посмертно изданной книге "L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ", Paris 1677 (нем. перевод: Regensburg 1847). Л. де Томассэн (*L. de Thomassin,* "Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale" [нем. перевод: Düsseldorf 1952]) вновь и вновь говорит о единстве литургии Неба и литургии Церкви на земле, также и в том смысле, что первая "снизошла" и вновь и вновь "нисходит", но он удерживает свои рассуждения в контексте часто цитируемого богословия свв. Отцов; поэтому оно остается менее абстрактным».

[26] Ср.: O. Casel: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie*

Но и в отвлечении от линий развития, характерных для истории богословия и благочестия, нельзя не признать, что не может быть никакой другой основы для земной литургии иначе как в небесной литургии. От этой последней непреложно происходит и богослужение на земле, — стало быть, Божие служение человеку и миру (еще до того, как человек дорастает до литургии Богу). Бог вступает в общение с тварным миром, распространяя на него свое безусловное «да» любви к бытию другого, — «да», никем не вынуждаемое и абсолютно свободное. Инициатива общения полностью исходит от Бога. Общение распространяется на человека и на весь мир, наделяя их полнотой Божественной жизни, но все же не лишая тварной идентичности. Напротив, идентичность бережно сохраняется, что не мешает достижению человеком совершенства в полноте Божественной жизни; чтобы обозначить этот процесс, греческие отцы Церкви говорили об «обо́жении».

Земная литургия лишь тогда спасительна, когда она понимается как нисхождение невидимой реальности небесной литургии в зримый мир, обиталище человека. От человека не требуется ничего иного, кроме как включиться в непрерывное пение «Свят, свят, свят» ангелов у престола Божия; человек сам становится зримым образом явления ангелов, в торжественном ходе Божественной литургии несущих Владыку всего мира (как об этом говорится в «Херувимской песни» за Великом входом Византийской литургии[27]). Согласно Казелю, уже и древний мир обладал прикровенным представлением о том, «что все земное — это только отблеск и действие неземной славы»[28].

О том, что земная действительность имеет свою последнюю истину в том, чтобы быть носительницей неземной реальности, об этом, согласно Конгару, свидетельствуют литургические метафоры, к которым прибегает автор Апокалипсиса: небесная литургия выступает там как продолжение или как небесная проекция литургии земной Церкви. Тайнозритель исходит из того, что переживаемое в земном богослужении является, так сказать, «носителем» иной, и именно небесной, реальности, которая доступна органам чувств в земном

---

des euchanstischen Hochgebetes. Herausgegeben von Viktor Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, 133–150: Pneumatisches und himmlisches Opfer.

[27] «Яко да царя всех подъимем, ангельскими невидимо дориносима чинми». — *Прим. перев.*

[28] Casel, *Kultmysterium* 16f.

обряде[29]. Собственную реальность, однако, земная литургия целиком и полностью получает от того, что́ в ней совершается ныне, что́ в этом присутствии приглашает к общению, а именно: от Божественной предвечной, небесной литургии. Земная литургия — это икона небесной; земное торжество, как сущностный образ небесного, принадлежит Божественной области и являет собой уже сейчас совершающееся господство Божие[30]. Более того: земная литургия — это приготовление к небесной. Согласно Лангу (*Lang*), христианское представление о вечной жизни святых отличается как от иудейских, так и от языческих представлений о спасении. Новый Иерусалим не есть ни продолжение земного города с его земной жизнью (только без ограничения по времени существования), ни потустороннее убежище с земным образом жизни, пусть и безмерно усовершенствованным. Новый Иерусалим — это «невообразимо большой храм, в котором будет пребывать Господь, в котором все тварные существа — ангелы и люди — будут поклоняться Ему в песнопениях и культовых священнодействиях»[31]. При этом за образец автор Апокалипсиса взял храмовую литургию, синагогальное богослужение, а также государственные церемонии в языческих базиликах, поскольку на примере домашних богослужений ранних христиан невозможно было получить себе представление о грандиозном богослужении на небе.

«Участвуя здесь на земле в Литургии, мы предвкушаем небесную Литургию, совершающуюся во взыскуемом нами Святом Граде Иерусалиме, где Христос восседает одесную Бога как служитель святилища и скинии истинной; со всем воинством небесным мы воспеваем Господу гимн славы; почитая память святых, мы надеемся иметь с ними некий жребий и соучастие; мы ожидаем, как Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, доколе не будет явлен Он Сам, жизнь наша, и мы не будем явлены с Ним во славе». Выписанная нами выше статья 8 Конституции «О богослужении» следует непосредственно за принципиальными суждениями статьи 7 о Литургии как о совершении первосвященнического служения Христом и вытекающего из этого диалогического понимания: посредничество Христа таково, что человеку подается животворящее, обо́живающее участие в небесной литургии,

---

[29] Ср.: Congar, *Mysterium des Tempels* 179 f.

[30] Ср.: Degenhardt, *Irdische und himmlische Liturgie* 83.

[31] Lang, *Das biblische Jenseits in neuer Sicht* 7f. Ланг присовокупляет еще очерк, в котором воспроизведены суждения Тайного Откровения и где предпринята попытка представить литургический порядок небесной литургии.

а она, по своей сути, есть не что иное, как совершенное, не подчиненное обыденности и потому праздничное утверждение бытия Триединого Бога. Поэтому земная литургия мыслима лишь в качестве актуализации здесь и сейчас небесной, как об этом сказано, например, в Херувимской песне Византийской литургии или в упоминании о небесной литургии в завершении префация* в западной мессе.

Присутствие небесной литургии в земной всегда преобразует последнюю в праздник, поскольку радость трех Божественных Лиц, любящих друг друга, — событийно, в пространстве и времени, — распространяется на все творение, и оно всякий раз заново получает необыденное, стало быть, праздничное подтверждение своего бытия. Триединый Бог вступает в общение с тварным человеком, с ним Он торжествует праздник, постоянно празднуемый в Себе Самом, дабы обóжить человека и привести его в предвечный праздник небесной литургии. Бог действует в порядке домостроительства спасения, в доникейском богословии считавшимся деланием Пресвятой Троицы в мире, а именно: от Бога-Отца через Бога-Сына во Святом Духе.

Через посредство Христа небесная литургия достигает земли. Лишь Христос является Первосвященником-Посредником, через которого видимые действия Церкви на земле сопрягаются с невидимой реальностью Неба. В этом смысле единство между небесной и земной литургиями состоит в идентичности литургий, и Христос «совершает также среди нас скрываемую под оболочкой символов небесную литургию, которую Он же совершает у Бога-Отца. Повсюду и повсеместно можно натолкнуться на эту живую идею древней Церкви, великолепно выраженную Тертуллианом, назвавшем Христа «catholicus Patris sacerdos» (Adv. Marc. 4, 9), т.е. единственным и всеобщим Священником Бога-Отца. (...) Если встать на точку зрения Христа, то наша земная литургия состоит в продолжающемся явлении священнослужения, постоянно совершаемого Им самим у Бога-Отца. Если же встать на точку зрения Церкви, то наша литургия состоит в участии в священническом делании Христа, которое началось на земле с момента Его воплощения и которое теперь продолжается во славе Бога-Отца»[32]. Через человечество Бога-Сына Святой Дух подает Божественную жизнь творению и, вовлекаясь в Божественную любовную игру, приводит жизнь в нем к совершенству. Способ, которым Три-

* *Praefatio* (лат.) — предначинание, предисловие к Евхаристическому канону (Анафоре). Подробнее см. книга II. — *Прим. ред.*

[32] Vagaggini, *Theologie der Liturgie* 179.

ипостасный Бог вступает в отношение со своим творением, состоит в распространении небесной литургии на тварный мир[33]. Тварный мир должен быть вовлечен в центральное священнодействие небесной литургии, в совершенное, всегда новое, радостное и потому праздничное утверждение бытия одного из Божественных Лиц двумя другими.

«Первосвященник нового и вечного Завета, Иисус Христос, восприняв человеческое естество, внес в наше земное изгнанничество песнь, вечно воспеваемую в небесных обителях. Он соединяет Себе все общество людей и делает его соучастником в воспевании этого Божественного гимна хвалы. Ибо Он продолжает священническое служение через Самую Свою Церковь, которая непрестанно прославляет Господа и ходатайствует о спасении всего мира не только в совершении Евхаристии, но также иными средствами, особенно совершая молитвословия суточного круга»[34].

Как полагает Хойслинг, может быть «пафос языка» действительно подсказывает, что в небесной литургии имеется в виду потусторонний Бог — Бог, удаленный от любой мирской жизни, «в немолчных гимнах славимый всей тварью», «замкнутый в Божественном домостроительстве», так что нужен толчок некоего посредника, который и принесет с собой «дар действенного и великого гимна», так что «отныне и на земле станет совершаться литургия Неба», причем в Церкви[35].

Понятие «гимна», принесенного Христом на землю, не должно искаженно приниматься за образ обязательного для всех, нормативно данного в небесной литургии способа богопочитания, тем более что в Конституции «О богослужении» (в разделе 83) с данного вопроса

---

[33] Ср. Катехизис № 1136, с. 273: «Литургия есть действие "всецелого Христа" (*Christus totus*). Те, кто уже сегодня совершает ее, через знаки уже теперь участвует в небесной литургии, где богослужение есть абсолютное общение и праздник». Ср. также № 1138, с. 273: «"Собранное под единым Главою" во Христе, в восхвалении Господа и завершении Его Замысла участвует (...) все творение». Ср., наконец, № 1139, с. 274: «В этой вечной литургии Дух и Церковь позволяют нам принимать участие, когда мы прославляем тайну спасения в таинствах».

[34] Конституция «О богослужении», раздел 83 (цит. раб., с. 103); цитируется также в InstGen. LH 3 и 6 к богословскому обоснованию молитвенного правила. В основе лежит одно из суждений энциклики «Mediator Dei» папы Пия XII., ср. AAS 39 (1947) 573.

[35] A. A. Häußling: *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?* In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer). Freiburg – Basel – Wien 1988, 227–247. 227.

литургический реформа

начинается IV глава, посвященная молитвенному правилу (суточного круга).

Во всеобъемлющем смысле небесной литургии «гимн» выступает в качестве образа слова «да» (всегда нового и праздничного, произносимого с великой радостью и превосходящей любовью) одного Лица Троицы двум другим, того слова, которое во внутренней жизни трех Божественных Лиц они всегда говорят друг другу и которое, во Святом Духе через посредство Христа, теперь получает распространение на тварную реальность. Ката́басис такого «гимна» небесной литургии — это больше, чем только «встреча»; пусть небо остается небом и небесная литургия трех Божественных Лиц — божественной литургией, но мир теперь включен в нее, поскольку она снизошла в мир, вернула земную реальность из «изгнанничества» отчуждающего от Бога «нет» к ее собственному бытию и призвала ее к жизненной полноте бесконечного утверждения бытия[36].

Литература

H. U. V. Balthasar: *Die Würde des Gottesdienstes.* In: IKaZ 7 (1978) 481–487.

B. Capelle: *Liturgique et non liturgique.* In: QL 15 (1930) 3–15.

H. J. Degenhardt: *Irdische und himmlische Liturgie.* In: P. Bormann / H. J. Degenhardt (Hgg.): Liturgie in der Gemeinde (FS Lorenz Jaeger). Paderborn 1965, II, 77–91.

E. Raitz v. Frentz: *Der Weg des Wortes «Liturgie» in der Geschichte.* In: EL 55 (1941) 74–80.

F. Ph. Harnoncourt: *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie.* Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg – Basel – Wien 1974.

M. Josuttis: *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage.* München 1991.

J.A. Jungmann: *Liturgie und «pia exercitia».* In: LJ 9 (1959) 79–86.

[36] Ср. там же, с. 229: «Процесс, о котором говорим, однозначно определен как встреча. Полномочный представитель неба встречается с человечеством, обитающим вне Божественной сферы. Плодом этой встречи является новая община: с обменом жизненных сфер, с участием в сущностном служении. Небо больше не остается только небом, а земля в итоге больше не есть “изгнанничество”».

C. Koser: *Pietà liturgica e «pia exercitia».* In: G. Barauna: La s. Liturgia rinnovata dal concilio. Torino 1964, 229–277.

B. Lang / C. McDannell: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens.* Frankfurt/M. 1990.

B. Lang: *Leibliche Auferstehung und ewiges Leben. Das biblische Jenseits in neuer Sicht.* In: Bibel und Kirche 49 (1994) 2–10.

E. Peterson: *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus.* Leipzig 1935.

J. Pieper: *Muße und Kult.* München 1955.

J. Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes.* München, 2. Aufl., 1964.

H. Rahner: *Der spielende Mensch.* Einsiedeln, 9. Aufl., 1983.

A. Schmemann: *Introduction to Liturgical Theology.* Portland 1966.

1.4

ВИДИМЫЙ МИР КАК ПРЕДПОСЫЛКА ЛИТУРГИИ

Смертельная опасность для литургии исходила и исходит из спиритуалистических умонастроений. Они легко вводят в соблазн, поскольку их сторонники по большей части выдают себя за «людей благочестивых» и держат наготове аргументы из Св. Писания, как например: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4, 24). Если Бог — это дух, то встреча с ним требует отвлечения от всего, что не является духом, т.е. от зримого, обреченного на исчезновение мира, тем более что в самом Новом Завете спасительному «духу» противопоставлена пагубная «плоть».

Со времени Реформации и Просвещения время от времени берет слово интеллектуализм, приверженцы которого необоснованно ссылаются на Св. Писание[1] и стремятся как можно дальше отодвинуть воспринимаемый органами чувств мир от любых отношений с Богом. Внешний мир ставится под подозрение, будто бы он разрушает духовное отношение с Богом или, по крайней мере, отвлекает от него. По этой причине спиритуализм не придает значения литургическому служению как таковому, поскольку оно всегда имеет чувственную составляющую. Приверженцы спиритуализма сокращают богослужение вплоть до абсолютно необходимого им минимума и, в лучшем случае, толкуют телесно-чувственные действия за богослужением как дидактическое обрамление духовного, как обрамление слова, в котором одном человек только и должен общаться с Богом. Так, Цвингли стремился оставить самое малое количество «церемоний», «чтобы дело совсем не засохло и огрубело и ради уступок человеческой глупости»[2].

---

[1] Ср.: H. Schürmann: *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»*. In: Der Seelsorger 38 (Wien 1968) 38–48.

[2] Цитирую по: E. Weismann: *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen:*

Позиция спиритуализма такова: все, что является тварным, не бывает сакральным, так что ничто доступное органам чувств не приводит к Богу и не является носителем святости. Все определяется профанной природой сего мира, и нет больше в творении никакого особого места для сакрального, поскольку «если Бог все сотворил святым, то все обмирщилось»[3]. В настоящем разделе нашей книги показывается, что отвержение чувственного мира ставит под вопрос не что иное, как само общение Бога с творением, тогда как литургия претендует быть именно таким общением.

1.4.1 «Промежуточный уровень» как предпосылка любого общения

В нашем пространственно-временно́м мире общение между людьми возможно лишь тогда, когда имеется некий «промежуточный уровень», делающий возможным «присутствие» друг для друга общающихся партнеров[4]. «Промежуточное нечто» представляет собой пространство для протекания общения: люди, как духовные субъекты, общаются посредством материального, лежащего «между» ними. Этот «промежуточный уровень» есть прежде всего телесность человека, через которую он, желая завязать общение, выражает себя. «Само-выражение» следует понимать в буквальном смысле как «вынесение-наружу» — ради общения — духовного, личностного ядра на телесный «промежуточный уровень».

Любой человек в своей интимнейшей глубине — тайна: *homo ad intra*[5] — это также *homo absconditus*[6]. В этом обнаруживается его подобие *Deus absconditus*[7]. Чем каждый из нас является в глубине своей личности, можно сказать лишь после продолжающихся всю жизнь поисков своей собственной идентичности, да и то лишь приблизительно. Но что может быть определенно сказано как о человеке, так и о Боге, — это их способность к отношению с *другим*. Личность по су-

---

Leiturgia III. Kassel 1956, 1–96. 37.

[3] Koch, *Schöpfung als Sakrament* 32.

[4] Ср.: Rahner, *Die Gegenwart des Herrn* 395 и сл.

[5] Лат. «внутренний человек». — *Прим. перев.*

[6] Лат. «сокрытый человек». — *Прим. перев.*

[7] Лат. «сокрытый Бог». — *Прим. перев.*

ществу определяет себя, исходя из отношений, и, согласно Евдокимову (*Evdokimov*), это справедливо как для Бога, так и для человека[8].

Отмеченная способность человека вступать в отношение с другим проходит через окружающую его тварную реальность: в ней он обнаруживает свое присутствие и выражает себя ради завязывания отношений с другими. Внешним видом и поведением, одеждой, предметами в руках, местом обитания, страной, в которой проживает, человек заявляет о своем присутствии и становится «заметен» для других людей. Это происходит вследствие определенных телесных действий, выбора определенного платья и определенного предмета, взятого в руки; становясь «заметным», человек обнаруживает себя также как обитатель совершенно определенного и по его представлениям устроенного пространства. Окружающая человека тварная реальность служит личности — Гвардини (*Guardini*), желая подчеркнуть духовный стержень личности, говорит в таком случае: «служит душе» — для выражения самой себя, так что все, посредством чего человек вступает в отношение, в то же время может быть названо «реальным символом» его личности, и в нем человек не может представить свою духовную сущность иначе, как в телесном присутствии[9].

Но присутствовать имеет смысл только тогда, когда присутствует другой субъект, которому и адресовано собственное присутствие. Поэтому «присутствие» — это такое понятие, которое предполагает общение и отношение, и его следует отличать от простого, безотносительного наличия чего-либо. «Присутствие», как понятие отношения, всегда включает в смысл слова также выражение себя, т.е. «вынесение-наружу» некоей сущности, которая обладает жизнью. Бестелесный не может вступать в отношения и не может присутствовать для другого; безжизненные предметы всего лишь помещаются один подле другого — они просто наличествуют (а не присутствуют).

О том, что все живое вступает во взаимоотношения лишь через «промежуточный уровень» тварного мира, свидетельствует второе основное измерение общения: оно протекает всегда при условии уважительного сохранения идентичности лиц, общающихся между собой. «Промежуточный уровень», обеспечивающий взаимообщение между «Я» и «Ты» (особенно когда «Я» вступает с «Ты» в совершеннейшее отношение), гарантирует, что ни «Я» не растворюсь в «Тебе»,

[8] Ср. об этом: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 68.

[9] Ср.: Guardini, *Liturgische Bildung* 15–18, 23.

ни «Ты» во «Мне». И в полнейшей любви партнеры сохраняют свое «Я»; оно остается неповторимым и его нельзя передать любимому. Иначе перед нами было бы не отношение, а растворение «Тебя» во «Мне» или «Меня» в «Тебе», так что личность исчезла бы. Но благодаря «промежуточному уровню» оба участника взаимообщения полностью сохраняют свое особое присутствие. Они оба сознают, что присутствуют друг для друга. Например, когда совершается телесное объятие и когда партнеры в телесном соединении образуют «одну плоть», они, тем не менее, присутствуя друг для друга, остаются сами собой.

Также и в этом обнаруживается подобие человека Богу. Не бывает общения более совершенного, чем общение между собой трех Божественных Лиц, и качество этого отношения объясняет, почему перед нами Единое Божество. И все же каждое из Лиц Единства остается самим собой.

1.4.2 «Промежуточный уровень» Божий

Стало быть, «промежуточный уровень» обеспечивает совершенное общение лиц при сохранении их личностных различий. Сделав все оговорки относительно границ мыслимого переноса человеческого опыта на Бога, все же можно предположить существование «промежуточного» и в Пресвятой Троице. Согласно Станилоаэ, в понятии «Троицы» постоянно также свидетельствуется, что всякий раз одно из Божественных Лиц подтверждает совершенное «Я-Ты» — отношение и единение двух других Лиц. А считаемое третьим Лицо, того же самого Божественного достоинства и сущности, что и два других, — подтверждает объективность отношения любви между этими двумя и открывает ему «пространство» объективной истины, превосходящее простую субъективность совершенного отношения. Только в этом «пространстве» объективного наличествует «место» для не-божественной реальности, которая полностью обязана своим бытием внутри-тринитарному отношению.

Если тварный мир имеет свое место в объективном, трех-личностном «пространстве отношений» Пресвятой Троицы[10], то Триипо-

[10] Относительно различия между «Ontotes» и «Metaxy» в паламитском богословии ср.: Kunzler, *Porta Orientalis* 45–48.

стасный Бог вступает в отношение с миром как нетварная благодать. «Нетварная благодать» — это не есть способ отношения, не есть благостная установка Бога, но само это отношение, т.е. это Бог *ad extra*[11], в том способе бытия, который обращен к тварному миру. Этот способ бытия отличается от недоступного всем тварям способа бытия *ad intra*, от «неприступного света», в котором «обитает» Бог, «которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6, 16)[12]. Как нетварная благодать, Бог обращается к тварной природе, не поднимая ее до божества, не лишая ее тварной самостоятельности, не покидая также, при всей совершенной обращенности к миру и общении с ним, неприступного света Божества.

«Gratia supponit naturam»: без природы нет благодати[13], и если бы не было уровня взаимного общения для личного отношения между Богом и человеком, встреча не состоялась бы. Само творение, весь мир, доступный органам восприятия, мышлению, чувствам и познанию человека, — это и есть «промежуточный уровень» для личного отношения Бога с человеком. Будучи сотворенным, человек и сам есть часть тварного мира; однако будучи хотя и облеченным во плоть, но все же духовным существом, он отделяется от мира, поскольку пользуется прочим окружающим его творением как уровнем общения в меж-человеческом, межличностном отношении.

Домостроительство спасения коренится в предвечном празднике небесной литургии, в пространстве любви внутри-тринитарного отношения. Домостроительство спасения — это как бы распространение небесной литургии на не-божественное, на тварную реальность, и человек приглашается к участию в ней. «В Боге род людской имеет свою часть»: то, что И.С. Бах возвещает в заключительном хоре «Рождественской оратории», — это есть эсхатологическое конечное состояние процесса, который начался в момент творения как «домо-

[11] Лат. «открытый Бог». — *Прим. перев.*

[12] Различие двух способов бытия Божия *ad intra* и *ad extra* является основой для различения *сущности* и *энергий* Бога св. Григорием Паламой и в паламитском богословствовании (вплоть до наших дней) Византийской Церкви, окрашенном в паламитские цвета. Ср.: Kunzler, *Porta Orientalis* 6–53. Также и Корбон (*Corbon*) постоянно пользуется термином *энергии* Божии, как он соответствует паламитскому богословию; ср. у него разъяснение этого термина в работе: *Liturgie aus dem Urquell* 12.

[13] Ср.: B. Stoeckle: *«Gratia supponit naturam» — Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Rom 1962; G. Muschalek: *Schöpfung und Bund als Natur - Gnade - Problem*. In: MySal II, 546–558.

строительство спасения» или как «излияние благодати», дабы весь тварный мир был приведен к участию в полноте Божественной любви, но без утраты им своей тварной идентичности. Праздничный характер этого процесса составляет преемственность в утверждении бытия[14], той божественно-любящей воли к бытию, которая коренится в совершенной, движимой любовью «игре» трех Божественных лиц.

1.4.3 Профанность как снисхождение к тварной «автономии»

Итак, общение Триипостасного Бога со своим творением происходит лишь через «промежуточный уровень» творения, на котором Бог утверждает бытие и совершенствование последнего. Будучи изъявлением воли Божией, творение обладает своей интимнейшей реальностью и красотой и, в качестве такового, оно включено в праздник всеобъемлющей, космической литургии, в свой черед имеющей свое последнее основание в предвечной литургии небесной.

Но творение в опыте познается как «профанное» («мирское»). Под термином «профанность» прежде всего имеется в виду «удаленность от Бога» и, соответственно, последствия отсутствующей связи с Ним. «Профанное» — противоположное «сакральному» и «святому», так что этот термин понимается также как противоположный термину «литургический», ибо профанная реальность жизни и сего мира — в отличие от религиозной жизни — не имеет, по опыту человека, ничего общего с Богом.

«Профанность» поначалу означает лишь особую, креационную реальность творения (в противоположность Божественной реальности Творца) и всего лишь остаточную привлеченность к Богу мирского человека, ушедшего в тварное само-стояние. Данное определение не содержит прямого отрицания, и оно образует предпосылку для связи между Творцом и Его творением: истинная связь предполагает, что партнеры сохраняют свою идентичность, — возникает обмен, но нет унификации. Профанность, как безмерное отличие тварного мира от Бога, есть, тем не менее, прямое выражение Божественной любви, которая хотя и позволяет не-божественному сохранять свои интимнейшие качества, пребывать в само-бытии, но не настолько, чтобы «отпущенный на волю» замкнулся в своей само-стоятельности и в ней

[14] Cp. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 51, wo unter Bezugnahme auf Apk 4, 8 das Immerwährende der himmlischen Liturgie hervorgehoben wird.

погиб. Любовь, напротив, позволяет ему достигнуть, в живом общении с бесконечно иным Богом, своего совершенства[15].

1.4.4 Грех как десакрализация профанного

Грехопадение является причиной того, что сотворение человека опытно воспринимается как «профанное» — в том смысле, что утрачена связь с Богом, а Бог, покинув тленного человека, предоставляет его самому себе, почему и нет общения с Ним, бесконечным.

Человек представляет собой особый случай по сравнению с прочими тварными созданиями: Бог сотворил его как душевно-плотское существо, и он одновременно принадлежит как видимой реальности, так и невидимой. Человек является также микрокосмом[16], потому что в нем, в одном единственном создании, Бог совокупил все творение. В человеке собрано все творение, и, будучи посредником, человек обязан привести его в связь с Божественной жизнью[17]. Такое удавалось благосотворенному и безгрешному человеку времени начала творения; для него окружающий тварный мир был «промежуточным уровнем» Божиим, являвшим людям любовь Творца.

Вследствие грехопадения человек прервал животворное общение с Богом и навлек на себя смерть, а тем самым, как микрокосм, также и на все творение. Он стал неспособен на животворящую связь с живым Богом; его жизнь стала «бытием-к-смерти»; человек оказался «в соседстве небытия»[18]. По отношению к окружающему миру последствия таковы: человек, как и прежде, продолжает содержать в себе творение, — человек есть и, несмотря на всю удаленность от Бога, остается Его «образом и подобием», — но это совокупное содержание переменилось в аспекте животворной связи с Богом: оно стало совокуплением к смерти, и в свою погибель человек вовлекает все остальное творение. Таким образом, с богословской точки зрения, разрушительное обхождение человека с тварным миром есть следствие извращения им первоначального замысла о совокуплении всей твари в микрокосме человека.

---

[15] Ср.: Mühlen, *Entsakralisierung* 67–76.

[16] Ср.: Ch. Grawe / A. Hügli: статья «Mensch». In: J. Ritter, HWPh V, Darmstadt 1980, 1073. Здесь показывается историко-философская сторона понятия «микрокосм».

[17] Ср. Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des 2. Vatikanums, Kap. 14.

[18] Ср.: V. Lossky: *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944, 131.

Человек, лишенный сакрального, закрыт для общения с Богом и коснеет в необщительной любви к самому себе. Он отвергает предрасположенность всей твари к общению с Богом и тем самым завершает окончательную профанизацию мира. Он вовлекает все творение в свою отделенность от Бога и превращает его в «творение падшее». Человек, в то же время, заражает все творение своим замкнутым эгоизмом, превращает его в «сей мир», который, обладая профанной само-законностью, мирскими чувствованиями и преходящими радостями, противостоит Божественному спасению.

Этот «сей мир» далее уже не может быть «промежуточным уровнем» Божиим, через который была бы доступна органам чувств Его воля к бытию и к жизни. Человек, не имеющий связи с Богом, способен только злоупотреблять творением как «сим миром». Отсюда — глубокое отчаяние: неустраним опыт скоротечности всего тварного, причем тварное позволяет безбожному человеку сочетаться с «сим миром» лишь «на время», и лишь на время мирские наслаждения вытесняют память о смерти. Вполне справедлива оценка бл. Августина: он выразил скоротечность жизни противопоставлением «пользования» (*uti*) и «наслаждения» (*frui*) миром[19].

1.4.5 Освящение как ресакрализация профанного

Спасение падшего мира и человека может состоять лишь в том, чтобы добиться восстановления разрушенного общения с Триипостасным Богом. Завершение такого восстановления должно быть полнейшей ресакрализацией профанного, и оно, будучи эсхатологическим совершенством, пока не состоялось. Когда оно наступит, то даже колокольчики под дугой лошадей понесут Святое Имя Ягве, а кухонная утварь станет свята как литургические сосуды Храма (Зах 14, 28), и вся земля исполнится славы Господа (Чис 14, 21)[20]. Но до того момента падший мир, как профанное творение, продолжает следовать своим законам — в смысле «чистого отхода без признаков возврата»[21]. Профанный мир отделен от животворящего Бога и его охватила скука от пустой повторяемости са́мого обыденного *одного и того же*. В уда-

[19] Ср.: G. Greshake: *Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven.* Freiburg – Basel – Wien 1983, 170 и сл.; Kunzler, *Porta Orientalis* 663–689.

[20] Ср.: Kunzler, *Porta orientalis* 230–232.

[21] Mühlen, *Entsakralisierung* 409.

лившемся от Бога мире не бывает «ничего нового под солнцем» (Эккл 1, 9 и сл.): рождение и смерть бездушно, механически сменяют друг друга.

И тем не менее, хотя первоначальное грехопадение и нарушило общение между человеком и Богом, оно не затронуло предрасположенности человека к нему. Будучи богоподобным творением, человек предрасположен к живому общению с Богом, а тем самым и к «депрофанизации» и «девульгаризации» «сего мира». Человек замечает «просветы» в смертоносной само-законности удаленного от Бога мира, а они появляются вследствие присутствия живого Бога, желающего посредством «промежуточного уровня» творения вступить в связь с человеком[22]. «История спасения» в целом, равно как и литургия Церкви, могут с этой точки зрения рассматриваться как катабатический процесс «просветления» «сего мира» стараниями со стороны Бога[23].

1.4.6 Неустранимость противопоставления сакрального и профанного

Рука об руку с критикой понимания литургии как культа имеет место и радикальное отрицание важности сакрального; об этом особенно много писали в турбулентные* годы по завершении II Ватиканского собора[24]. Шюрманн (*Schürmann*) назвал идеал десакрализации того времени сестрой демифологизации. «Подобно тому, как программа демифологизации желает очистить от напластований христианскую керигму и для этого все “мифические” суждения интерпретируются

---

[22] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 47; Rahner: *Die Gegenwart des Herrn* 395 и сл.

[23] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 202: «De l'unique source divine: “soyez saints comme je suis saint”, découle toute une graduation de consécrations ou sacres par panicipation. Elles opèrent une déprofanation, une dévulgarisation dans l'être meme du monde. Cette action de trouer le monde appartient aux sacrements et sacramentaux qui enseignent que tout dans une vie chrétienne est en puissance sacrement ou sacré, car tout est destiné à son achèvement liturgique, à sa participation au Mystère» («Из единого Божественного источника: “Будьте святы, ибо Я свят”, вытекает вся гамма посвящений или пома́заний. Они осуществляют депрофанацию, девульгаризацию в самой сущности мира. Именно таинства и сакраменталии пробивают мир насквозь, они учат, что в христианской жизни все в потенции является таинством или чем-то священным, ибо все предуготовано к своему литургическому завершению, к участию в Тайне»).

* Турбулентный (от лат. *turbulentus*) — беспорядочный. — *Прим. ред.*

[24] Хороший обзор дискуссии вокруг проблемы десакрализации можно найти у Шюрманна, особенно на сс. 38–42.

экзистенциально, так и программа десакрализации желает сделать жизнь христианина независимой от "сакральных", может быть даже и вообще от всех "религиозных", элементов — в пользу "профанизации" или "секуляризации", исходя при этом из веры, существующей в гоминизированном*, "мирском мире"»[25]. Тогдашние споры вокруг десакрализации практически уже смолкли. Опыт десакрализации сам по себе привел к «встречному движению», которое Мейер связывает с работами таких богословов, как Харви Кокс (*Harvey Cox*)[26]. Подобный опыт понуждал людей, поскольку им как бы «мстила природа, остающаяся религиозной,» обращаться к нехристианским религиям и культам[27].

Уже одно это показывает, что «ориентированное на антропологию» богословие совсем не обязательно ведет к десакрализации. Напротив: как раз с учетом природы человека Мюлен (*Mühlen*) заявил, что невозможно отказаться от противопоставления «сакральное — профанное»[28]. Человек, несущий на себе последствия первородного греха, имеет «неискоренимую тенденцию интерпретировать профанность профанного отнюдь не как отблеск святости Бога, дающего бытие человеку и предоставляющего ему свободу, а как наше собственное желание быть без-божно профанными». Сакральное литургии коренится в неспособности (вследствие первородного греха) правильно оценивать и использовать тварную реальность, причем вне какой-либо тенденции к самодостаточности, к отказу от живого общения с Богом. Человек постоянно подвергается «серьезной опасности принять славу Божию, являющую себя в природе, за славу самой природы и тем самым подвергнуть ее абсолютизации». Потому-то ему и нужны особые места и времена для сакрального в литургии, в которой особым, именно сакральным, образом Богу приносится благодарность за профанность, за отпущенный в само-стояние, но все же обращенный к Богу «сей мир», ибо «в культе этот последний прежде всего возвращается к себе самому»[29]. Не со стороны Бога, а со стороны человека сохранится различение «сакрального — профанного», в то время как со стороны Бога открывается как раз пространство сакрального!

---

* Мир, в котором человек удобно устроился и который подчинил себе. — *Прим. перев.*

[25] *Schürmann* 38.

[26] Ср.: H.B. Meyer: *Kult — Liturgie — Sakrament. Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen.* In: ZKTh 100 (1978) 122–126. 123.

[27] Ср.: Koch, *Schöpfung als Sakrament* 32 и сл.

[28] Mühlen, *Entsakralisierung* 67.

[29] Ср. там же: 51, 75 и сл.

Как Шюрманн, так и Мюлен усматривают это «сакральное пространство» в Евхаристии. Основав Евхаристию, Иисус Христос установил сакральное знаковое действо, которое «в своей эффективной знаковости в конечном итоге не производно от внутриисторических и внутримирских событий» и «которое поэтому не может быть подверстано к повседневности времени, совершающейся в истории, и к профанности “мирского мира”. Евхаристическое событие по своей глубинной сущности противится тому, чтобы его, без должного различения, интегрировали в естественный прием пищи ради насыщения, пусть даже это была бы торжественно-праздничная трапеза!»[30]. Примерно так же высказывается и Мюлен: как раз по отношению к Евхаристии требуется «сакральное» различение между обыкновенным и евхаристическим хлебом. Отрицание этого различия означало бы, что «человек за евхаристической трапезой только ест и пьет и так “не различает Тела”... Но кто поступает таким образом, тот ест и пьет себе в осуждение (1 Кор 11, 29). Подобное различение (...) для христианина абсолютно необходимо, поскольку речь идет о жизни и смерти! Чтобы всегда сознавать отделенность сакрального хлеба, христиане создали отделенное пространство, выбрали отделенное время, обставили трапезу обрядами и церемониями, показывающими ее сверх-обыкновенность...»[31] Соответственно Евхаристия — это не только «Таинство таинств», но будучи средоточием всей литургической жизни, — «сгущение» ее и празднуемое событие сакрализации профанного — сакрализации всеобъемлющей, эсхатологически нагруженной и творимой через Иисуса Христа во Святом Духе. В Евхаристии совершается сакрализация, претворение очарованного профанным «сего мира» в мир, восходящий к Богу. Сакральной является, следовательно, особая реальность мира, находящегося в общении с живым Богом, и эта реальность коренным образом отлична от профанной обыденности мира (падшего и движущегося к смерти), лишенного живой связи со своим Творцом.

Трудным наследием, которое необходимо преодолеть, является полярность между природным и сверх-природным[32], «богословие

---

[30] *Schürmann* 92.

[31] Mühlen, *Entsakralisierung* 19; еще подробнее там же на сс. 463–467.

[32] Ср.: Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* 324, 327 и сл.; Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau* 345; Koch, *Schöpfung als Sakrament* 33–35; Greshake, *Gott in allen Dingen finden* 20 и сл.; H. de Lubac: *Surnaturel. Études historiques*. Paris 1946. Довольно критически, хотя и разделяя его основную линию, обходится с

этажей». В нем проводится весьма строгое разграничение между *natura pura* (чистой природой) и сверх-природной благодатью, прибавляемой к чистой природе. Хотя бы в качестве мыслительного построения, в западном богословии допускается возможность бытия природы без сопряженности с Богом. А восточная литургия, согласно Лосскому, всегда отвергала мысль о *natura pura*[33]. Аналогичным образом высказался и Зизиулас: «То, что существует, есть только и единственно реальность природы и всего творения в единстве небесной и земной реальности... В таком взгляде на мир в свете Евхаристии нет никакой возможности провести границу между природным и сверх-природным, тогда как западное богословие поставило человека перед дилеммой выбрать то или другое»[34].

Несмотря на это единство, мир, находящийся в живом общении с Богом, будучи «сакральным», отличается от безбожной профанности мира, пребывающего в удалении от Бога. Падший, попавший в рабство эгоизма человек удаляет тварный мир, вовлекая его в свое собственное отделение от благодатного отношения к Творцу[35]. Однако то, что в богословии было в лучшем случае мыслимой возможностью, стало (не в последнюю очередь экологически) зримой реальностью: «сей мир» под влиянием греха профанизировался вплоть до «natura pura». Мир превратился всего лишь в объект естественно-научных исследований ради достижения технического прогресса и экономической выгоды.

При ресакрализации мира, удалившегося от Бога, различие между сакральным и профанным еще даже усиливается. Так, в богослужении символы, символические священнодействия, жесты, позы, слова, естественные и искусственные предметы, одеяния и помещения становятся «явлениями сакрального». Все они «не могут раствориться в посюсторонних представлениях» и «имеют вокруг себя нечто чужеродное, подобное ауре»[36]. Являясь в свете преображения, они вполне остаются предметами сего мира, но живой Бог предназначил им быть «промежуточным уровнем» Его обóживающего общения, так

А. де Любаком Б. Халленслебен; ср.: B. Hallensleben, *Die Sehnsucht der Natur nach Gott. Was bleibt von Henri de Lubacs Werk «Surnaturel»?* In: ThGl 83 (1993) 131–147.

[33] Ср.: Lossky, *Théol. myst.* 96 и сл.

[34] Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau* 345. Ср.: Kunzler, *Porta Orientalis* 225–234.

[35] Здесь Евдокимов (Evdokimov, *L'Orthodoxie* 90) использует образ «бесовской евхаристии».

[36] Ср.: A. Kirchgässner: *Der Mensch im Gottesdienst.* In: LJ 15 (1965) 229–238. 231–233.

что они, как творения, доведены до своей полной реальности и высшего достоинства.

Литература:

L. Bouyer: *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie.* Paris 1962.

G. Greshake: *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung.* Freiburg – Basel – Wien 1986.

R. Guardini: *Liturgische Bildung. Versuche.* Rothenfels am Main 1923.

K. Koch: *Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt.* In: R. Liggenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS P. Mäder). Romanshorn 1991, 31–53.

H. de Lubac: *Surnaturel. Études historiques.* Paris 1946.

H.B. Meyer: *Kult — Liturgie — Sakrament. Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen.* In: ZKTh 100 (1978) 122–126.

H. Mühlen: *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen.* 2. Aufl. Paderborn 1970.

G. Muschalek: *Schöpfung und Bund als Natur — Gnade — Problem.* In: MySal II, 546–558.

K. Rahner: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade:* Schriften zur Theologie I. Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, 313–355.

K. Rahner: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde:* Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 395–408.

H. Schürmann: *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung».* In: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48, 89–104.

J. Splett: *Sakral — Profan — Das Heilige. Philosophische Bemerkungen.* In: Concilium 7 (1971) 130–134.

B. Stoeckle: *«Gratia supponit naturam». Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms.* Rom 1962.

C. J. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute.* In: US 25 (1970) 342–349.

1.5

ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ КАТА́БАСИС: БОЖЕСТВЕННЫЙ ДАР ОБЩИНЕ

Вся всемирная история, будучи историей, руководимой Богом, была, есть и будет «домостроительством спасения». Но в узком смысле, согласно христианскому откровению, «история спасения» начинается с избрания израильского народа в качестве народа Божия, связанного с Ним Заветом-Союзом. Она представляет собой начало воспитания рода человеческого к восприятию Христа, который должен родиться в избранном народе. И здесь ката́басис снова находится на переднем плане: это Бог избирает Израиля, заключает с народом жизненный союз и дает ему культ, через который он может вступить с Ним в общение.

1.5.1 Ката́басис Божий в истории Его народа

Живой Бог, имя которому — «Ягве» (Исх 3, 13)[1], — это не «бог философов», не «бытие» или «присносущий» в смысле метафизики. Он открывает себя как Присутствующий для человека. «Ягве» — само-определение Бога; Его суть состоит в присутствии для своего избранного союзного народа[2]. Бен-Хорин (*Ben-Chorin*) говорит даже о «постепенном откровении имени Ягве» в истории спасения Израиля, события которой свидетельствуют о присутствии Бога Завета для своего народа и открывают Его сущность как «Бытие-для-людей»[3].

---

[1] В русском синодальном переводе Исх 3, 14: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Ягве)». — *Прим. перев.*

[2] Ср.: W. H. Schmidt: *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt.* Neukirchen – Vluyn 1968, 601.

[3] Ср.: Ben Chorin: *Jüdischer Glaube* 66 и сл.

Раввинистическое учение о *Шехине*[4] имело целью богословски осмыслить опыт веры, по которому Бог, будучи свят и непостижим для мира, в то же время, в аспекте своего делания, отнюдь не удален от народа. Явное противоречие следовало устранить, ибо, согласно Конгару, «благочестивые души с болью отмечали [противоречие] между небесной трансцендентностью Божией и Его почти домашним присутствием в среде народа Израиля, (...) между Его отдаленностью и Его близостью»[5].

Соответственно в богословии, в котором Божественное «присутствие и трансцендентность соединены», Слава Божия (*doxa, kabod*) была понята как диалектическое единство: Слава означает не одну лишь Божественную трансцендентную инаковость, но и Его пребывание («Шехина») внутри творения. Божественная слава Ягве есть также Его присутствие в среде своего народа; оно ради спасения народа не раз обнаруживало свою действенность. В отличие от языческих богов всесущий Бог народа Завета ни в коей мере не привязан к месту: Ягве действует повсюду и открывает Себя также повсюду. «Своеобразие Ягве состоит в том, что Он не воспринимается чувствами человека, что Он духовен, независим, всемогущ и не привязан к определенному месту. Тем не менее, в известном смысле Его присутствие локализовано над крыльями херувимов в скинии (в Храме). И действительно, Ягве — там, где находится Его народ»[6].

Речь, следовательно, идет о сохранении трансцендентности Божией при одновременном утверждении, что Он реально присутствует в Своем творении. Предвечный находится вне созданного Им мира. Но поскольку Он не предоставил мир самому себе, а продолжает постоянно действовать в нем и хранить его бытие, «следует одновременно говорить об имманентности Божией, представляющей собой движущую силу космоса. Так полярные понятия трансцендентности и имманентности встретились в Едином и предвечном Боге, который, в соответствии со Своим неделимым единством, снимает любую полярность»[7].

---

[4] Шехина (*Shekinah*) — Божественное присутствие в среде избранного народа. — ***Прим. перев.***

[5] Ср.: Congar, *Das Mysterium des Tempels* 93 и сл.

[6] Ср. там же: 21, 23 и сл.

[7] Ben Chorin, *Jüdischer Glaube* 70 и сл. Ср. также: A. M. Goldberg: *Untersuchungen über die Vorstellungen von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur.* Berlin 1969; E. M. Umansky: статья «Shekinah». In: M. Eliade (Hg.): The Encyclopedia of

Полное отличие творения от своего Творца и полное вживание Божие в творение образуют противоречивое (*антитетическое*) единство. Бог прибегает к посредству творения и совершаемой в нем истории, чтобы вступить в отношение со своим народом Завета и осуществить, как про-экзистенцию, предзаданное развитие имени Ягве. Согласно мистическому богословию Шехины, развиваемому учеными вроде Франца Розенцвейга (*Franz Rosenzweig*), понятие про-экзистенции заходит так далеко, что Бог, так сказать, «возвращается к Себе Самому», когда Шехина, любовное и спасительное сопровождение избранного Им народа, в эсхатологическом завершении также «возвращается к Нему»[8].

1.5.2 Культ ветхозаветного народа Завета

Присутствие Ягве — это спасительное присутствие и, в таком качестве, оно есть Его дар людям. Даром является прежде всего культ, в наивысшей мере имеющий катабатическую природу. Но в культе Богом нельзя повелевать. Израиль как раз тем-то и отличался от окружавших его соседних народов, что по его вере никакие анабатически-культовые священнодействия человека не влияют на суверенность Божию в преподании людям спасения. «Святой Бог предлагает человеку со-общность с Собой, и человек принимает предложение»[9]. Отсюда следует, что отношения между Богом и Его народом Завета выходят далеко за пределы культа. Тем не менее, Бог встречается со своим народом в культе, когда Израиль вспоминает об уже полученных от Бога благодеяниях, надеясь и веруя, что Бог и дальше будет благотворить своему народу. В культе звучит призыв, чтобы народ не отступал от верности Богу Завета-Союза и принимал на себя вытекающие из него обязательства. Соответственно культ является благовестием воли и заповедей Бога Завета, Который ведет свой народ в обетованное будущее. Вот почему культ Израиля в значительной степени ориентирован на будущее и из памятования о прошедшем

Religion. New York 1987, XIII, 236–239; B. Janowski: «Ich will in eurer Mitte wohnen» — Struktur und Genese der exilischen Schekina — Theologie. In: Jahrb. Bibl. Theol. 2 (1987) 165–193.

[8] Ср.: J. Moltmann: *Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes*. In: Concilium 21 (1985) 35–41. 37.

[9] *Wilms* 89.

черпает обетования о том, что́ предстоит. Потому-то великие деяния Ягве, «поминаемые» в культе, «сегодня» уже становятся животворной реальностью. Будучи освобождающей и нацеленной на будущее общностью с Богом Завета, культ по преимуществу проникнут радостью. Израиль ликует и танцует перед лицом Бога, пребывающего в святилище. Для Израиля Бог находится в непосредственной близости (так, например, Он присутствует за храмовым богослужением), и одновременно народ сознает, что Бога не замкнешь в каком-либо из воздвигнутых человеком зданий. Ветхозаветному Израилю — и особенно позднейшему иудаизму — хорошо известно, что есть напряженное противоречие между внутренней близостью Бога к народу и Его абсолютной трансцендентностью[10].

Культ Израиля адресован Богу Завета как Господину истории, Который Своими спасительными деяниями не раз доказывал Свое могущество. Соответственно время в культе освящается больше по сравнению с освящением места: на передний план выходят священные периоды и праздники, когда поминаются спасительные деяния Ягве. Вплоть до вступления в Землю Обетованную Израиль вообще не знал ни одного священного места, и его святилище переносилось с места на место. Ягве передвигался вместе со своим народом Завета, так что Он не был привязан к какому-либо определенному месту. Даже в молитве освящения Храма Соломона все еще звучит сомнение в дозволенности постоянного Храма: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (1 Цар 8, 27[11]). Соответственно, Петуховский (*Petuchowski*) считает, что строительство Храма Соломоном — это следствие влияния на Израиль со стороны ханаанского окружения. Первоочередное значение сохранило, однако, и после создания Храма освящение времени, вне привязки к какой-либо территории. Если бы Израиль сконцентрировал все свое благочестие лишь на Храме, то он не перенес бы его разрушения[12].

То же самое касается и жертвенного культа. Петуховский считает жертвоприношения уступкой народному благочестию, а не настоятельной потребностью, вытекавшей из опыта Израиля в общении с Богом[13]. Грело (*Grelot*) соглашается с тем, что Израиль пе-

---

[10] Ср.: die «Essentials israelitischen Gottesdienstes» bei Wilms 89 и сл.

[11] По синодальной Библии на русском языке 3 Цар 8, 27. — *Прим. перев.*

[12] Ср.: Petuchowski, *Geschichte* 13 и сл.

[13] Ср.: Petuchowski, *Geschichte* 14.

ренял «традиционное поведение»: культовые обряды имеют ценность при условии, что они выражают внутреннюю установку веры; если вера наличествует, «то обряды становятся полностью действенными; весь телесный и общественный аспект человеческого существа ставится на службу Богу, а ее средоточием является жизнь по вере. Исходя из этой перспективы, Израиль воспринял традиционные обряды, в которых человек с незапамятных времен выражал свое благоговение перед Божеством и стремился вступить с Ним в живое общение»[14]. Как выражение поклонения, жертвенный культ предполагал в дальнейшем все большую и большую одухотворенность. Согласно Ратцингеру (*Ratzinger*), во время Вавилонского пленения вызрела идея, по которой «сами страдания народа, а не какой-либо обряд, представляют собой культ и жертвоприношение Богу. Израиль начинает сознавать новую и более важную форму жертвы, чем та, которая возносилась в Храме, а именно: мученичество, когда ритуальная жертва замещается самопожертвованием человека»[15].

Этому соответствует также замена культового благочестия благочестием Закона (*Торы*). В культовом благочестии считается, что когда, вследствие нарушений богоданного порядка, возникает угроза беды как наказания, то ее можно предотвратить совершением обрядов. Отсюда недалеко до ложного вывода, что «автоматический» культ действует независимо от веры участников богослужения, и на него направлена критика культа, содержащаяся в самой Библии. Осуждается в ней, однако, лишь отмеченное овеществление культа, а не сам культ. Подобно другим древним народам, Израиль также считал культовые священнодействия гарантией своего бытия. Культ создает связь с божественно-космическими порядками и благодаря воздействию на них будто бы гарантирует дальнейшее существование народа. Библейско-иудейское понимание святости, однако, наряду с ритуально-культовым отношением к Богу, охватывает также святость, покоящуюся на избранничестве для Завета с Богом. Именно сознание своего избранничества и делает возможным критику культа, поскольку она показывает ложность идеи об «автоматически» действующем культе, даже при отсутствии личного общения с Богом. Согласно Майеру (*Maier*), интенсивная критика культа Иерусалимского Храма

[14] P. Grelot: *Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund.* In: Concilium 4 (1968) 721–727, 724.

[15] J. Ratzinger: *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In: Concilium 3 (1967) 299–304. 302.

в Кумранской общине показывает, что она, собственно, стремилась к радикализации культового благочестия[16].

Тора, в богословском понимании, довольно быстро получила значение вести о замысле Божием относительно тварного мира, значение всемирного закона. Тем самым открылась возможность усматривать в исполнении заповедей Торы ту же функцию, что и в отправлении культа, а именно: функцию хранения гармонии между человеческим поведением на земле и Богоустановленным всемирным порядком. Перенос благочестия с храмового культа на Тору и на исполнение заповедей позволил раввинистически-фарисейскому иудаизму выдержать утрату Храма и жертвенного культа, совершавшегося в нем. Развитое богословие Торы сделало также возможным то, что на исполнение Торы были возложены функции культа — по меньшей мере вплоть до нового культа того времени, когда явится Мессия[17]. Соответственно молитвенное последование «Мусаф» в синагогальном богослужении заняло место жертвы; в ортодоксальных общинах жертва все еще остается темой молитвы, а в прочих сохранилось только напоминание о жертвенном культе прошлого, причем в некоторых реформированных общинах и оно уже полностью отпало[18].

Согласно Петуховскому, практика жертвоприношений во Втором Храме содействовала возникновению синагоги. Священники всей страны были разделены на 24 подразделения — «череды» (т.н. «мишмарот»), которые, сменяя друг друга, по одной неделе раз в пол-года приносили жертвы в Храме. В то время, когда эти служители («ма'амадот») находились в Храме, верующие ко времени ежедневной жертвы собирались дома и совершали чтения из Св. Писания. Согласно Петуховскому, где бы ни искать истоки синагоги, важно то, что через посредство этих «ма'амадот» также и в Храм проникали формы синагогального богослужения, так что, наряду с жертвенным благочестием Храма, также и у священников появлялось благочестие молитвы, которое, собственно, и характерно для синагоги[19]. И при этом синагогальное богослужение по четырем пунктам отличается от храмового: а) храмовый культ предполагает наличие наследственного

---

[16] Ср.: J. Maier: *Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran.* In: H.H. Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie, 33–46, здесь 35–37.

[17] Ср.: Maier, *Kultfrömmigkeit* 44 и сл.

[18] Ср.: Petuchowski, *Die traditionelle jüdische Liturgie* 109.

[19] Petuchowski, *Geschichte* 16 и сл.

священства, а синагогальное богослужение обходится без священства; б) Храм привязан к определенному месту, а синагога нет (где бы ни собрались десять иудеев, там и может совершаться синагогальное богослужение); в) если для Храма характерен жертвенный культ, то для синагоги — молитва и изучение Торы; г) в Храме народ, если он вообще привлекается, бывает только наблюдателем, тогда как в синагоге он активно участвует в богослужении[20]. Таким образом, отсутствие привязанности синагогального богослужения к определенному месту[21], отсутствие жертвенного культа, изучение Торы и молитвенное благочестие — в итоге соответствуют исконному опыту Израиля в общении с Богом: Израиль знает, что Ягве путешествует вместе с ним и является Господином его истории, истории Завета и спасения. Надлежит изучать заповеди Бога, восхвалять Его прежние спасительные деяния и соотносить их с прошениями о новых[22].

В качестве основного импульса для развития иудейской литургии Петуховский называет диалектическое соотношение между свободной молитвой, «открытием сердца человека перед Богом» («каввана»), и «твердо установленной общественной молитвой («кеба'»[23]). Некоторые раввины считают, что *каввана* — это предпосылка любой молитвы, ибо «близок Господь ко всем призывающим Его, ко всем призывающим Его в истине» (Пс 145, 18)[24]. Тем не менее, лишь общественная молитва преодолевает ограниченность индивидуальной жизненной судьбы и возвышает ее до истории Израиля Завета. Отдельный верующий включает себя в общину Израиля (а она не является привязанной ко времени величиной и охватывает всех своих членов прошлого и настоящего) и тем самым предстает пред лицом «Бога отцов наших», Бога, спасавшего в прошлом и спасающего в будущем. Этому вступлению отдельного верующего в молитву народа Божия и служит строго фиксированная молитва — «кеба'». Из

---

[20] Ср.: Petuchowski, *Geschichte* 17 и сл.

[21] Такое название см.: Thoma, *Biblisches Erbe* 49. Здесь сказано, что здание синагоги имеет «в лучшем случае лишь вторичное значение». Что существенно — это собранная община молящихся, в среде которых, «во образе» Шехины, пребывает Бог.

[22] Ср.: Thoma, *Biblisches Erbe* 60–63.

[23] Знаком апострофа обозначается взрывной гортанный согласный в иврите, похожий на немецкий *Knacklaut*. — *Прим. перев.*

[24] В традиции Септуагинты и русской Библии 145-му псалму соответствует 144-й. — *Прим. перев.*

этого вытекает диалектическое отношение, согласно которому без «кеба'» не бывает общественного богослужения, но, тем не менее, идеалом молитвы остается «каввана». По этой причине фиксированная молитва не должна во всех деталях определять «каввана» отдельного молящегося, так что в «кеба'», «молитве восемнадцати», речь идет скорее о восемнадцати благословениях (упоминаются различные тематические сферы и возносятся заключительные хвалы), но при этом нет фиксированных молитвенных текстов. Так, хотя повседневная молитва и содержит прошение о даровании мира, но это прошение, как «каввана», должно быть всякий раз сформулировано молящимся заново, в зависимости от того, что́ он имеет в виду под «миром» во все новых и новых обстоятельствах. Вплоть до XIV в. раввины заботились не о канонизированном тексте общественной молитвы в синагоге, а лишь о ее основной структуре, о «сиддуре», т.е. порядке богослужения. Записывать молитвенные тексты раввины старого времени даже строго запрещали[25].

В качестве первого элемента иудейского богослужения начала II в. обычно называют «Шма» («Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» [Втор 6, 4–9, 11, 13–21; Чис 15, 37–41]) и сопровождающие благословения («беракот»). Но «Шма» — это не молитва, которую человек обращает к Богу, а «оклик» Богом человека; поэтому «Шма» не читают как молитву, а «провозглашают» («керийа'т шма»). Это провозглашение обрамляют три благословения по поводу творения, откровения и спасения. А далее следует «молитва восемнадцати» («шмонэ эзре»), ядром которой была «тефила», «хвалебная, просительная и благодарственная молитва, отдельные части которой произносит кантор и заключительные славословия которой всегда сопровождаются словом "аминь", говоримым народом (что также называется «амида»). Во время славословия («кедуша») третьего прошения гимн Трисвятого, возможно, произносился уже в новозаветное время». Затем бывает аароново благословение*, пришедшее в синагогальное богослужение из храмового культа и помещенное перед последним прошением лишь после разрушения Иерусалимского храма[26].

---

[25] Ср.: Petuchowski, *Geschichte* 21–31. 24.

* Восходит к Чис 6, 24-26 и совершается в некоторых иудейских общинах ааронидами, т.е. потомками Аарона, иначе называемыми коганим, т.е. священниками — *Прим. ред.*

[26] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 55 и сл.

Следующим элементом богослужения является просительная молитва, произносимая в тихом благоговении («дебари́м», т.е. *слова́*; «тахануни́м», т.е. *взывания*; «нефиллат ’апайим», т.е. «падение на лицо», падение на землю лицом вниз). В особые дни (за утренним богослужением Субботы, в праздники, в новолуния и полупраздничные дни) положены чтения из Св. Писания, которые, согласно Эльбогену (*Elbogen*), и стали первым поводом для богослужебных собраний[27].

Интегральная составная часть синагогального богослужения — это изучение Торы, постижение Бога Завета, говорящего в ней и возвещающего Свою волю. Вот почему чтения из книг Закона[28] стоят выше чтений из пророческих книг или из прочих библейских книг. Чтение из книг Закона протекает как *lectio continua*[29]; книги, со времени создания Талмуда, поделены на *перикопы* (фрагменты, «парашим»), причем в Палестине сложился цикл прочтения всей Торы за три года, а в Вавилоне — за один год. Как только завершается один цикл чтения Торы, тут же приступают к новому. Что касается чтений из книг пророков и прочих книг, то сначала перикопы («гафтара») могли избираться по желанию. «В их отборе во времена Талмуда наблюдались большие различия, и они в некоторых случаях сохраняются в различных традициях вплоть до наших дней. На праздник *Пурим* предписывается чтение из книги Эсфирь. В дальнейшем появился обычай читать в девятый день месяца *ав* книгу Плача Иеремии, на Пасху — книгу Песни песней, на Пятидесятницу — свиток книги Руфь и на праздник *Суккот* (кущей) — книгу Экклезиаста»[30].

Под именем «таргума» понимают перевод читаемого на древнееврейском языке текста из Св. Писания на народный язык, и из этой практики развился тип комментария в форме небольшого высказывания по поводу текста.

Описанная основная структура богослужения[31] на протяжении столетий постоянно возрастала. Личные молитвы, молитвы на основе Псалтири, первоначально личные просительные молитвы («дебарим»), записывались и превращались в «кеба’», в обрядовый, уста-

---

[27] Ср.: *Elbogen* 153.

[28] Имеется в виду Пятикнижие Моисеево. — *Прим. перев.*

[29] Это означает: как только прочитывается последний фрагмент Торы, сейчас же приступают к ее чтению с начала. — *Прим. перев.*

[30] *Heinemann* 557.

[31] Von der Meyer, *Eucharistie* 56, утверждает, что как состав, так и порядок следования отдельных элементов ко времени Нового Завета еще не установились.

новленный богослужебный текст. Продолжавшаяся много столетий устная передача молитвенных текстов и запрет на их письменную фиксацию привели к тому, что первый еврейский молитвенник появился только в IX в. Он, собственно, представлял собой ответное письмо еврейской Академии в Багдаде одной испанской еврейской общине, которая стала испытывать сомнения, правильно ли совершаются богослужения. После этой фиксации во многих странах и регионах, где проживали ортодоксальные евреи, началось интенсивное развитие обрядов синагогального богослужения. В последующее время, благодаря диалектическому взаимоотношению между «каввана» и «кеба'», объем синагогального богослужения все возрастал. Исследователи Библии, различные раввинистические толкователи и комментаторы, мистики древности и более поздние каббалисты — все они внесли свой вклад в формирование богослужения, и при этом то, что когда-то было молитвой — «каввана», обусловленной текущим моментом, впоследствии закрепилось как «кеба'» для всей общины. В качестве примера подобного диалектического отношения Петуховский называет закрепление не-библейского праздника «Симхат-Тора» («Радость Торы») или воспевание хвалебных псалмов (113–118) в День независимости Израиля, которое сопровождается благословением («бераха»), пока все еще не одобренным Высшим раввинатом[32].

Со времени эмансипации евреев в XIX в. и с появлением реформированного иудаизма началось развитие реформированного синагогального богослужения, сначала в Германии, а затем, под сильным влиянием немецких евреев, также и в Америке. Была предпринята попытка приспособить синагогальный культ к особенностям эстетического восприятия эмансипированных евреев. Немецкий хорал, орган, проповедь и т.д. — а все это весьма похоже на протестантское богослужение — должны были избавить синагогу от привкуса былой жизни в гетто или восточного привкуса. Петуховский причисляет к характеристикам реформированного синагогального богослужения, наряду с бо́льшими возможностями отбирать классические молитвенные тексты и с допущением новых молитв, прежде всего сокращение традиционного богослужения, использование языка соответствующей страны, опущение молитв о возвращении всех евреев в Израиль и о восстановлении

[32] Ср.: Petuchowski, Geschichte 30. Относительно традиционной структуры синагогального богослужения см.: *Zur traditionellen Struktur des Synagogengottesdienstes;* ср.: Petuchowski, *Die traditionelle jüdische Liturgie* 103–110.

культа с жертвоприношениями, замену молитвы о Мессии как Личности молитвой о «мессианском времени», равно как замену моления о телесном воскресении молением о бессмертии души[33].

Петуховский описал сокращенное синагогальное богослужение утрени Субботы, включая элементы традиционного субботнего утреннего богослужения, — при соблюдении всех раввинистических предписаний традиционная служба заняла бы от трех до четырех часов. Богослужение имеет следующую структуру: 1. Утренние благословения (частное утреннее моление, которое лишь в средние века вошло в порядок синагогальной молитвы); 2. Стихи из Св. Писания, подборка из псалмов и прочих библейских хвалебных песнопений, — они обрамляются благословениями; 3. Призыв к общественной молитве; 4. «Шма» («Слушай, Израиль») и ее благословения; 5. Главная молитва («тефилла»); 6. Чтение из Торы; 7. Чтения из книг пророков; 8. Проповедь; 9. Заключительная молитва; 10. Славословие (*каддиш*)[34].

1.5.3 Пред-литургийное время

До сих пор мы тщательно избегали термина «литургия», ибо его содержание не исчерпывается всего лишь совокупностью ритуальных действий. Но лишь в последнем, узком и весьма сомнительном, значении данный термин может применяться к богослужению ветхозаветного избранного народа, но никак не в показанном ранее полном значении, приложимом исключительно к христианской литургии, которая понимается как искупительное деяние Божие ради множества людей через своего Сына. С полным правом Корбон (*Corbon*) называет время Ветхого Завета временем «еще до-литургическим». В эпоху Ветхого Завета «был известен культ, жертвоприношение и синагогальное богослужение, но литургия известна еще не была»[35].

Поясним сказанное на примере одной детали. Исследователь Тома (*Thoma*), который изучал синагогальное богослужение как стимул для религиозного обновления по образцу богослужения, опи-

---

[33] Ср.: Petuchowski, *Liturgiereform* 119–121: Hauptmerkmal der reformierten Liturgien.

[34] J. J. Petuchowski: *Le-'ovdekà be-emet — „Daß wir dir in Wahrheit dienen»*. Ein jüdischer Gottesdienst für den Sabbatmorgen. Mit einem Nachwort von H. H. Henrix. 2. Aufl. Aachen 1988.

[35] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 163 и сл.

санного в книге Неемии (глава 9), усматривает в последней фразе стиха Неем 9, 6 отзвук «кедуши», говорившейся в Храме: «Небесные воинства Тебе поклоняются».

Таким ко времени Ездры и Неемии прочно сложился обряд храмового культа, и он покоился на представлении, что торжественные провозглашения *Трисвятого* из уст священников происходят одновременно с теми же восклицаниями ангелов на небе, как мы это наблюдаем в видении Исаии о призвании его на пророческое служение. Тем самым земной храмовый культ соответствует небесному культу у престола Божия. Пред всемогущим Господом склоняются как молящиеся на земле, так и небесные воинства[36].

Несмотря на совершенно бесспорные параллели с уже описанным соотношением между небесной и земной литургией, для христианства следует подчеркнуть следующее важное отличие. Небесные и земные священнодействия в богослужении находятся в отношении соответствия[37], процессы там и здесь протекают параллельно; но этот параллелизм не означает в иудаизме, что совершается общение между небом и землей. Нет никакого нисхождения небесной литургии в зримые литургические священнодействия на земле. Небеса («шамайим») остаются недоступной людям сферой обитания Ягве, и они являются прямо-таки «символом неприступности Божией»[38]. Также и в соответствии между земной и небесной хвалой Божией делание ангелов и делание людей в строгом смысле является культовым; оно есть возвышение сердца в выражении хвалы, анабатическое движение в духе послушания Закону и верности Завету[39].

Подобный культ, однако, согласно Корбону, не может называться «литургией». «Спасительные деяния Божии, подобно событиям сего мира, совершаются лишь однажды, а затем они принадлежат прошло-

---

[36] Ср.: Thoma, *Biblisches Erbe* 57–60, 59.

[37] Ср.: Heinemann 560: «кедуша, т.е. освящение, — так называется фрагмент литургии (на основе стихов Ис 6, 3 и Иез 3:12). В этих двух стихах из Св. Писания усматривают ежедневную похвалу, которая антифонно провозглашается двумя хорами ангелов». Кантор (руководитель молитвы) объявляет, что «мы [молящиеся на земле]» должны освящать Бога наподобие вышних ангелов; присоединяясь к двум стихам ангелов, Израиль начинает свое пение в качестве третьего хора». Ср.: J. Nelis: *Gott und der Himmel im Alten Testament.* In: Concilium 15 (1979) 150–156. 151.

[38] Ср.: J. Nelis: *Gott und der Himmel im Alten Testament.* In: Concilium 15 (1979) 150–156, 151.

[39] Ср.: Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 163.

му. Сердце, хранящее Слово[40], вспоминает о них в обрядовых священнодействиях; но прошедшие события все же остаются в прошлом. Верное сердце, соблюдающее Закон[41], также вспоминает о них, но относится к ним как к гетерономной модели. Невозможно не заметить это двойное смертное зияние, которое все еще свойственно религии Ветхого Завета, а именно: ее культ не постигает сути искупительных событий самих по себе, он лишь напоминает о них; ее мораль пытается встать вровень с ними, но она не исходит из них, подобно воде, исходящей из ныне струящегося источника». Культ ветхозаветного народа Закона есть «выражение религиозного отклика человека». Но этот культ еще не дошел до самой сути литургии — деяния Божия ради многих. Человек все еще не вовлечен во встречу между Богом и тварным миром, так что «подлинная встреча дара и принятия остается отнесенной на будущее»[42].

Со Христом небесная литургия, — не как культ ангельского поклонения, а как жизненный обмен, коренящийся в тайне Троицы-Еди́ницы, — во плоти сходит на землю. Только во Христе преодолевается двойственность между культовым благочестием и благочестием Торы, между человеческим богослужением и послушанием заповедям, поскольку человек, через посредство Вочеловечившегося, в своей литургии причащается Божественной жизни, вместе с самим Христом воспринимает Его этику любовного утверждения бытия в общине и извлекает из всего этого этические последствия[43].

Отсюда разъясняется, что также для иудея Иисуса из Назарета отношение к культу своего народа определяется диалектическим противоречием между преемственностью традиции и разрывом с ней. К Нему должен был подвести культ Израиля, в Нем он должен был найти свое завершение и смениться тем новым, что началось, когда Сын Божий вошел в нашу плоть. Культ Ветхого Завета — это «есть

---

[40] Имеется в виду христианин. — *Прим. перев.*

[41] Имеется в виду иудей. — *Прим. перев.*

[42] Ср. там же: 164.

[43] Ср.: C. Yannaras: *The Freedom of Morality.* Crestwood – New York 1984, 82: «The eucharist unifies the life of person in the community of Christ's theanthropic nature and thus restores the image of God's "ethos", of the fulness of trinitarian, personal communion, to man's being or mode of existerice» («Евхаристия соединяет жизнь личности в общении с Христовой богочеловеческой природой и тем самым принораввливает образ Божественного "этоса", этой полноты тринитарного, личного общения, к человеческому бытию, или к способу экзистенции»).

тень будущего, а реальность — это Христос» (Кол 2, 17)[44]. И при этом, в переводе Св. Писания на немецкий язык, совместно осуществленном католиками и протестантами[45], к сожалению, обойдено молчанием то самое важное, что ясно выражено в тексте оригинала: грядущая реальность — это реальность Тела Христова. Лишь в природе человека небесная литургия Триипостасного пришла на землю и сделала возможной земную литургию.

Литература:

S. Ben Chorin: *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo.* Tübinger Vorlesungen. 2. Aufl. Tübingen 1979.

H.J. Diebner: статья «Gottesdienst, II: Altes Testament»: TRE XIV, Berlin – New York 1985, 5–28.

W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments.* Teil 2/3. 6. Aufl. Göttingen 1974.

I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* 3. Aufl. Frankfurt/M. 1931, Reprint Hildesheim 1962

J. Heinemann: *Struktur und Inhalt der jüdischen Liturgie.* In: Concilium 10 (1974) 557–560.

H. H. Henrix (Hg.): *Jüdische Liturgie. Geschichte — Struktur — Wesen.* Freiburg – Basel – Wien 1979 (QD 86).

S. Marsili: *Continuità ebraica e novitaV cristiana.* Anàmnesis 2. Torino 1978, 11–39.

J. J. Petuchowski: *Zur Geschichte der jüdischen Liturgie.* In: H. H. Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie 13–32.

J. J. Petuchowski: *Die traditionelle jüdische Liturgie. Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes.* In: H. H. Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie 103–110.

J. J. Petuchowski: *Liturgiereform im Judentum heute.* In: H.H. Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie 111–121.

C. Thoma: *Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge.* In: H. H. Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie 47–65.

P. Weimar: *Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch.* In: K. Richter (Hg.): Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie? Freiburg – Basel – Wien 1986 (QD 107), 65–83.

E. Wilms: *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel.* Regensburg 1981.

[44] В русской Библии дана другая версия: «это есть тень будущего, а тело — во Христе».

[45] Имеется в виду проект: *Die Bibel. Altes und Neues Testament.* Einheitsübersetzung. — *Прим. перев.*

1.6

ЛИТУРГИЯ ПЕРВОСВЯЩЕННИКА ХРИСТА

К пришествию Христа была устремлено все домостроительство спасения Ветхого Завета. Лишь во Христе обетования Божии получают свое исполнение. При всей наличествующей преемственности между Ветхим и Новым Заветом все же явление вочеловечившегося Сына Божия означает разрыв с иудейской традицией, и если его отрицать, то все специфически христианское содержание новой веры утратит свой смысл[1].

«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр 1, 1–2).

Вещание Божие через Сына, когда Сын Божий, «изволивший (...) неизменно вочеловечиться (...) один из Святой Троицы»[2], «через Которого было создано все» (Ин 1, 3), «вмешивается» в дела творения, не становясь, однако, его частью — это не есть такое же вещание, как через пророков в Ветхом Завете. Через Сына Божия передается в первую очередь не столько Учение, не столько «заповедь новая» и новые обетования, сколько принятие на себя Сыном Божиим нашей человеческой

---

[1] Это следует твердо подчеркнуть перед лицом попыток истолкования специфически христианского содержания в утрированном единстве домостроительства спасения Ветхого и Нового Завета, когда говорят всего лишь о «первом» и «втором» Завете, так что может утратиться новизна Нового, принесенного Христом. Ср., например: E. Zenger (Hg.): *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente.* Freiburg – Basel – Wien 1993 (QD 146).

[2] Так звучит гимн «Единородный Сыне» в Литургии Иоанна Златоуста*; ср.: Kallis 56–58; Kucharek, Liturgy 373–378.

*Автор книги парафразирует гимн; русский перевод взят из кн.: Православное богослужение. Выпуск 1. Вступительное слово С. Аверинцева, предисловие, составление и перевод свящ. Георгия Кочеткова. М., 1994, с. 85. — *Прим. перев.*

природы (что свидетельствует об абсолютной новизне в общении Бога с миром). Одно лишь принятие Сыном Божиим нашей плоти, Его жизнь среди нас, Его муки на кресте, смерть и воскресение — только все это делает возможной настоящую литургию[3], главным совершителем которой, вплоть до Второго Пришествия во Славе, является Вознесшийся на небеса и Пребывающий в среде своих учеников (Мф 18, 20).

1.6.1 «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33, 20)

Приведенный ответ Божий на пожелание Моисея увидеть Бога лицом к лицу свидетельствует о полном отсутствии общения между человеком и Богом. Вследствие разделения, возникшего по причине первородного греха, человек удалился от Бога и теперь опасается, что общение с Богом — а о нем говорит образ «зрения Божественного лица» — приведет не к совершенству в Нем, а к гибели. Св. Писание Ветхого Завета, повествуя о грехопадении, глубоко входит в положение человека как существа, отделившегося от Бога как от источника всей жизни. Между Богом и человеком возникла непреодолимая, созданная человеком же, пропасть[4], так что он стал неспособным к общению с Богом, к восприятию нетварной благодати.

Как сотворение человека было суверенным деянием Бога, так и избавление человека от смертоносного отсутствия общения с Ним также — Его суверенное деяние. Оно совершилось через посредство Бога-Сына — вочеловечившегося, распятого на кресте и воскресшего из мертвых. Лишь через Христа было возможно восстановление благостного первоначального состояния человека как творения Бога и Его же партнера в общении — и даже превосхождение первоначального состояния. Моисей не мог взглянуть на лицо Божие и остаться в живых, а на горе Преображения ученикам было даровано лицезрение Божества в образе человека.

В Преображении Вочеловечившийся показал своим ученикам Божественную славу через подлинный человеческий лик. В личности Богочеловека обнаруживается совершенно иной род отношений меж-

[3] Ср.: Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 163 и сл.

[4] Ср.: Lossky, Théol. myst. 131: «La distance infinie entre le créé et l»incréé (...) devient un abîme infranchissable pour l'homme apreVs qu'il s'est déterminé dans un nouvel état, voisin du non-etre, état du peché et de la mort».

ду Богом и человеком. Тварное создание находит в отношении к Творцу свое завершение, но не теряет при этом своей идентичности. Христос на горе Фавор показал себя как Превечное Слово, но при этом не была разрушена другая, человеческая природа Истинно Вочеловечившегося. Напротив, именно она и воссияла никогда не виданным блеском в свете Божества. На горе Преображения проявилось, как противоположность событию грехопадения, искупление человека во Христе. Через Христа Бог и человек снова вступили в отношение. Через Христа человек имеет доступ к обо́жению. Через Него он достигает своего совершенства, участвует в жизненной полноте Божией и тем не менее остается человеком.

1.6.2 Человеческая природа Христа как источник искупления

Просиявшая в Преображении новизна общения Бога с человеком коренится в человеческой природе самого́ Христа. «До воплощения Бога-Слова Царство Божие было от нас так же удалено, как небо от земли. Но поскольку Царь неба явился на земле, приблизилось также и Царство Божие»[5].

Только через Христа отделенная от Бога природа человека вновь стала способна к общению к Ним, а человек вновь встал восприимчив к человекообращенности Божией, которая, впрочем, никогда не прерывалась[6]. Со Христом небесная литургия Триипостасного явилась на земле. Дело Бога-Сына, в Лице которого единственным образом соединились Божественная и человеческая природы, состоит в новом обосновании совершенного утверждения бытия Божия в человеке. В вочеловечившемся Сыне Божием небесная литургия находит себе место на земле. Его Тело — это и есть Храм для совершения литургии (Мк 14, 58), а двери Храма открыты и приглашают к участию в Божественной жизни.

Первое решающее и отличное от всего предшествующего спасительное событие — это воплощение Бога-Сына. Мария родила не просто «благодатного» человека, т.е. не такого, который бы просто отличался от других обладателей благодати ее особо большим объемом, а родила Бога-Слово, Вторую Ипостась Троицы. Лишь соедине-

[5] Ср.: Gregorios Palamas, *Hom.* 31 — PG 151, 392 C.

[6] Ср.: Lossky, *Théol. myst.* 141; J. Meyendorff: *Le Christ dans la théologie byzantine.* Paris 1969, 281.

ние с человеческой природой в Его Лице заново открыло людям доступ к получению нетварной благодати[7]. «Ничто не может поступать от Бога к человеку и от человека к Богу иначе, как только через Его (Христово) Тело»[8]. Только с момента воплощения человеческая природа снова обладает «антенной» для приема нетварной благодати, для восприятия Бога, непрестанно и неизменно благорасположенного к людям и приглашающего к общению с Собой.

Поначалу все сказанное относилось единственно к личности Иисуса Христа. Как истинно Вочеловечившийся, Он разделяет со всеми людьми общую человеческую природу, и в то же время, как предвечный Сын Божий, Он разделяет Божественную природу с Богом-Отцом и Св. Духом. В его Лице встретились Божественная и человеческая природы и они не поглотили, не разрушили одна другую и не перемешались между собой. Во Христе они вступили в совершенное соединение[9]. Во Христе обитает полнота Божия (Кол 2, 9), в Нем с человеком встречается истинный Человек, Который, однако, в то же время есть Бог от Бога. Во Христе Бог встречается с человеком своим человеческим лицом, а не так, как если бы Он просто наложил человеческую маску на «огнь поядающий». Подлинное человеческое бытие Христа — это и есть тварный и уже обо́женный «промежуточный уровень», и здесь Триипостасный Бог через вочеловечившегося Сына вступает в отношение с человеком[10]. Человеческая природа Христа, Его человеческое тело, не есть «просто знак присутствия Божия, как, например, купина на Синае, это также не мертвый сосуд Божества... Он является таинством, Он — "помазан" Божественной природой в персональном единстве Сына»[11]. А дело Человека Иисуса из Назарета, который есть Христос-Помазанник Божий, состоит в том, чтобы своей человеческой природой внести в мир благодать Божественный жизни, которой Он, как Сын, превечно обладает вместе с Богом-Отцом и Богом-Святым Духом.

Следовательно, кто имеет свою часть во Христе, тот через Него причащается Троице и получает удел в Божественной жизни. Поэтому

---

[7] Ср.: Gregorios Palamas, *Hom.* 37 — PG 151, 464 A; ср. также: Kunzler, *Porta Orientalis* 59–63, где указаны источники цитирования.

[8] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 75.

[9] DH 302; ср.: P. Smulders: *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*: MySal III, 1, 424–476.

[10] Ср.: Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 255.

[11] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 76.

для человека человеческая природа Христа является «неисчерпаемым источником освящения»[12], из которого истекает нетварная благодать. Вочеловечившийся Сын Божий — олицетворенное общение Божие; в нем отношение между Богом и человеком не только восстановлено, но и, благодаря воплощению, поставлено на такую высоту, которой оно до грехопадения никогда не достигало.

1.6.3 Значение смерти и воскресения Господа для спасения человека

Если Боговоплощение столь существенно для искупления человека, то какую роль играют при этом смерть и воскресение Господа?

Запад ставит весьма сильный сотериологический акцент на крестной смерти и воскресении Христа или даже — особенно в протестантизме — на одних только Его крестных муках[13]. Учение о спасении, в котором говорится о заместительном удовлетворении правосудия Божия (сатисфакционная теология), — ее в классическом виде сформулировал Ансельм Кентерберийский[14], — характерно для богословской традиции Запада. Но вокруг Ансельмовой теологии спасения в наше время разгорелась борьба. Г.У. фон Бальтазар подчеркивает ее непреходящее значение, а другие богословы в рамках «антропологического поворота» стремятся на основе идеи Ансельма прийти к новым выводам. Между тем продолжается и принципиальная критика сатисфакционной теологии[15].

Если у Лютера теология Креста определяет даже учение о благодати[16], то в восточном богословии, напротив, учение о благодати, т.е. учение об общении Бога с человеком ради обóжения последнего, определяет также и богословие Креста. Таким образом, восточный и западный взгляды на спасение человека через Крест и Воскресение Христа взаимно дополняют друг друга.

[12] Ср.: Kunzler, *Porta Orientalis* 98, где указаны соответствующие источники.

[13] Ср.: Greshake, *Der Wandel der Erlosungsvorstellungen* 84 и сл.

[14] Anselm von Canterbury: *Cur Deus Homo — Warum Gott Mensch geworden.* Lateinisch und deutsch. Hrsg. und übers. von Franciscus Salesius Schmitt. 4. Aufl. Darmstadt 1986.

[15] Ср.: H.U. v. Balthasar: *Herrlichkeit — Eine theologische Asthetik,* Bd. 11,1. 3. Aufl. Einsiedeln 1984, 217–263. 250–257; K. Kienzier: *Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs.* In: H.P. Heinz / K. Kienzler / J.J. Petuchowski (Hgg.): *Versöhnung in der jüdisch-christlichen Liturgie.* Freiburg – Basel – Wien 1990 (QD 124), 88–116; Kunzler, *Porta Orientalis* 150–175.

В учении о Кресте и Воскресении, как нигде иначе, достигает своей вершины благосклонность любви Триипостасного Бога к миру и человеку, причем выражение «достигает вершины» должно пониматься здесь в негативном смысле, а именно: смерть Вочеловечившегося на кресте и Его нисхождение во ад сопряжены с необычайной глубиной богооставленности — со смертью, этим крайним следствием отказа впадшего в первородный грех человека от животворного общения с Богом. В этой абсолютной глубине Тот, который спустился в ад, исцеляет человеческую природу и возвращает ее к жизни. В этом смысле можно говорить о примирении человека посредством Креста Христова, причем не в смысле примирения с гневным Отцом[17], а в смысле примирения подверженного смерти человека с триединым Богом, Который и есть сама жизнь. Человек снова стал способен к жизни, потому что Христос вновь сделал для «седящего во тьме и сени смертной» человека возможным общение с живым Богом и открыл ему доступ к вечной жизни. В событиях Креста и нисхождения в ад «достигает вершины» (в негативном смысле) божественный катáбасис, нисхождение вплоть до царства смерти, чтобы и там была установлена животворящая власть Царства Божия.

Поскольку Христос — не только истинный человек, но и истинный Бог, Един из Троицы, то кому же Он принес в жертву на кресте свою жизнь? Кому предназначалась Евхаристическая Жертва? В одной из священнических молитв византийского чина Евхаристии о Христе сказано следующее: «Ибо ты еси Приносящий и Приносимый, и Принимающий и Принимаемый»[18]. Христовы деяния, даже Его жертва на кресте — должны истолковываться в тринитарном смысле: если Христос на кресте (а следовательно и в Евхаристии) приносит жертву, то, как Приносимый в жертву, Он совершает тринитарный акт, поскольку возводит в Божественную жизнь и этим одаривает жизнью человеческую природу, которую Он восприял в качестве крайнего следст-

---

[16] Ср.: Greshake, *Der Wandel der Erlosungsvorstellungen* 92. Относительно диалектического подхода Лютера к проблеме Божественного гнева и Его же милосердия ср.: Luther WA 18, 633: «Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo» («Когда Бог животворит, Он делает это убивая; когда оправдывает — превращая в преступников; когда возносит на небо, то ввергает в ад»).

[17] Ср.: Greshake, *Gottes Heil* 101; Muller, *Neue Ansätze* 55.

[18] Ср.: *Kallis* 100–101. — русский перевод «Православное богослужение», цит. раб.).

вия Своего воплощения (хотя она и была первородным грехом отделена от Бога и подвержена смерти)[19].

Своим первосвященническим жертвенным деянием Распятый, Воскресший из мертвых и Восшедший на небеса возносит подверженного смерти человека до жизненной полноты Троицы («возносить» — это «приносить в жертву», «anapherein»)[20]. «Ибо Он совершил это один раз на все случаи, принеся в жертву Себя Самого» (Евр 7, 27)[21]. Распятая человеческая природа превечного Бога-Сына занимает место на престоле Троицы, и Он «совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр 5, 9). «Развитие событий не завершилось в момент вознесения на Небеса; напротив: оно все расширяется вплоть до их окончательного освобождения»[22]. Вплоть до эсхатологического завершения напряженность между «уже» и «еще не» характеризует данное переходное время, когда мы все еще должны умирать и когда, с другой стороны, ежегодно воспевается пасхальный тропарь Византийской Церкви: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробах жизнь даровав».

Воскресение имеет необходимые последствия для каждого человека, который, благодаря человеческой природе Христа как источника благодати, находится в общении с живым Богом. Крест и Воскресение, таким образом, не суть отдельно существующие сотериологические события, а логические следствия обновления человека, заложенные в Боговоплощении. Здесь также имеет значение принцип Божественного ката́басиса: по мнению Евдокимова, уже все древние спасительные деяния Триипостасного Бога были направлены на подготовку человечества к воплощению Бога-Сына (включая дальнейшие события — распятие на кресте, нисхождение в ад и воскресение). Бог принимает во внимание не только подверженность человека смерти, но всегда преследует одну и ту же цель, к которой Он шел бы, даже если бы грехопадение прародителей не имело места, — к обо́жению человека и его восприятию в жизненную полноту Триипостасного Бога[23].

---

[19] Ср.: Meyendorff, *Le Christ* 273. Относительно самой молитвы ср.: Kucharek, Liturgy 480.

[20] Ср.: Staniloae, *Dogmatik* II, 102–120.

[21] В русской Библии читается иначе: «Ибо Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого». — *Прим перев.*

[22] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 53.

[23] Ср.: P. Evdokimov: *Die Frau und das Heil der Welt.* Moers — Aschaffenburg 1989, 45 и сл.

По своей человеческой природе Сын Божий стал причастен смерти как крайней точке человеческой самозакрытости и разрыва любых отношений. Но Его Божественная природа, — которая не может умереть, ибо она единосущна природе Бога-Отца и Св. Духа, — заново создает в умершем человеке животворное отношение между Богом и человеком, охватывает всю подлежащую смерти тварь и вводит ее в Божественную жизнь Троицы. Об этом говорится в одной молитве литургии Иоанна Златоуста: «Был во гробе — телом, и в аду — душой как Бог, в раю — с разбойником, и на престоле — со Отцом и Духом, все наполняя, Христе неописуемый»[24].

Таким образом, животворящее отношение между Богом и человеком через Христа становится радикально новым: претерпев смерть, Он совокупил в себе всю реальность, как нетварную так и тварную, от царства смерти в аду вплоть до престола Троицы! Это единение всего бытия в мертвом Христе, в тайне нисхождения в ад — это одновременно начало Пасхи, что мы и видим на византийских иконах Воскресения: Христос простирает руки, даже в аду Он приглашает к принятию животворящего общения с Богом, Он соединяет в себе все — будучи в царстве мертвых и одновременно с разбойником в раю и со Отцом и Духом на престоле, все исполняя. Вочеловечение, смерть на кресте, нисхождение в ад, воскресение и вознесение на небеса, если их так рассматривать, — это частные аспекты единого Божественного деяния, совершаемого через Сына, аспекты одной-единственной искупительной драмы, имеющей целью возведение человека в Божественную жизнь и потому могущей быть названной термином «жертва» (если понимать его в смысле «возношения» [«анафоры»]).

1.6.4 *Christos leitourgos* — Первосвященник-Посредник

«Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим 2, 5). Этот посредник — не только провозвестник воли Отца или новой заповеди и не только глашатай нового учения или метода, как человеку возвыситься до Бога, а — Один из Троицы, Первосвященник-Посредник между Триипостасным Богом и человеком.

[24] Ср.: *Kallis* 104–105. — русский перевод «Православное богослужение», цит. раб.).

Его посредничество состоит в том, что Он воссоединяет тварный, от живого Бога отделенный мир в своем Лице, дабы в жертвенном возношении («анафора») через смерть поднять его до жизненной полноты Триединого. Это воссоединение следует понимать в смысле богословского принципа, сформулированного св. Иринеем Лионским[25] и проходящего через все богословие свв. Отцов, а именно: «Quod non assumtum, non sanatum» («Что не воспринято, то не исцелено»). Кто по своей человеческой природе находится в общности с Ним, как источником благодати, тот получает через Него общность и с Триединым Богом, от которого исходит полнота жизни.

Посредством Слова, через которое «все начало быть» (Ин 1, 3) и которое было истинным человеком, Триипостасный Бог вступает с человеком в живое общение. В устремленности на соединение в Сыне все не только сотворено чрез Него, но и «все Им и для Него создано» (Кол 1, 16). «В Нем» все сотворено; Он есть до-тварное единство всей твари, которая «через Него» отпущена в профанность тварной «автономии», но оно, однако, не есть самоцель, а путь к цели, достигаемой опять-таки «через Него»: «в Нем» удостоиться Божественной славы, чтобы стать причастным предвечной радости трех Божественных Лиц друг от друга.

Все небесное и земное стремится соединиться под главою — Христом (Еф 1, 10)[26]. Христос — это новый, космический Адам, приносящий Богу-Отцу все воссоединенное в Нем творение[27] (чем еще раз подчеркивается анафорическая точка зрения на жертвоприношение). Аналогичный взгляд выражен в Послании ап. Павла к Римлянам: «Ибо все творение из Него, Им и к Нему» (Рим 11, 36)[28].

Эсхатологическое единение творения под главою — Христом, согласно Рим 6, 5, основано на крестной смерти: «Ибо если мы соеди-

---

[25] Ср.: F. Gahbauer: «O admirabile commercium.» Relecture zweier Antiphoneninterpretationen. In: ALw 27 (1985) 70–90. 73, где речь идет об Иринее Лионском; ср. также: N. Brox: *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaus v. Lyon.* Salzburg – München 1966, 184–188; P. Smulders: *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie.* In: MySal 111,1. Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 406–411; W. Pannenberg: *Grundzüge der Christologie.* Gütersloh 1964, 32–37.

[26] Ср.: Josef Ernst: *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffes der paulinischen Antilegomena.* Regensburg 1970 (Biblische Untersuchungen V), 154–172.

[27] Ср.: Lossky, *Théol. myst.* 133. Лосский ссылается на Бальтазара: v. Balthasar, *Kosmische Liturgie* 267 и сл.

[28] В русской Библии немного иначе: «Ибо все из Него, Им и к Нему».

нены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения». В тексте греческого оригинала однако говорится о «вкорененности» человека в Его смерть и в Его воскресение. Кто находится в общности со Христом, кто стал «одно» с сестрами и братьями и во Христе Иисусе (Гал 2, 28), кто пришел к единству с Новым Адамом, тот имеет «через Него», — а в Нем обитает полнота Божия (Кол 1, 19), — доступ к Богу-Отцу. Будучи «вкорененным» в Том, чья человеческая природа является источником нетварной благодати, человек больше не имеет ничего, что могло бы отделять его от общения с живым Богом, и даже смерть и подземное царство не отрезаны от него, после того как Бог «заключил в объятья совокупную природу человека, удалившуюся от Бога и подпавшую под власть смерти, вплоть до предельных глубин человеческого бытия»[29].

Человек достигает спасения, когда он, благодаря вочеловечению Христа, Его смерти и нисхождению в ад, вновь получает возможность приобщаться нетварной благодати, т.е. самому́ Богу, которая проистекает, словно из источника, из человеческой природы Христа. Будучи зримым, под евхаристическими видами вкушаемым, в своем слове слышимым, короче говоря, доступным органам чувств источником нетварной благодати, Христос — это пра-таинство (*Ursakrament*), опосредующее Божественную жизнь. Поскольку нет общения между Богом и человеком, которое совершалось бы помимо Его воспринятой от нас человеческой природы, то Он, как таковой, является Посредником-Первосвященником любой литургии, через которую единственно и может совершаться Божественное дело («leiturgia») для многих, может принимать человека — а через него и все творение — в жизненную полноту Триединого.

Человеческая природа Христа есть «таинство» (*Sakrament*), поскольку она неслиянно и нераздельно соединена в Его лице с природой Божества. «Поскольку человечество Иисуса — всеми фибрами своего бытия и в своем любящем согласии — является “сыновьим”, оно способно перенимать самые легкие движения и самые интимные нужды нашего человечества и вливать в них жизнь Бога-Отца. Обо́живающие энергии тела Христова теперь будут охватывать нас во всем нашем существе, во всем нашем “теле”. И какие только наши телесные реальности ни принял на себя Господь, — воду, хлеб, вино,

[29] Ср.: Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 51–53; Lossky, *Théol. myst.* 138.

масло, мужское и женское начала, разбитое сердце, — Он усваивает их себе в своем растущем теле и дает им оттуда воссиять для жизни. То, что мы называем таинствами, это в действительности есть обóживающие деяния тела Христова в нашем человечестве. В полном духовном реализме эти энергии сакраментальны, ибо иначе они не могли бы быть средствами нашего обóжения. Мы лишь потому можем принять в себя дух Иисуса, что Он принял на себя наше тело. В одном известном отношении Иисус не смог достигнуть полной зрелости своей обóживающей силы за время земной жизни: Он был ограничен в своих отношениях не своим телом, а его смертностью. Но когда Он победил смерть, эти ограничения превзойдены и низложены. В таком смысле тело Христово стало в полном смысле сакраментальным лишь благодаря Его кресту и Его воскресению. “Своим вознесением на небо”, говорит св. Амвросий Медиоланский, “Христос вошел в свои таинства”, т.е. в свои сакраментальные энергии. Этим переходом была Пасха. Хотя тело Христово — это таинство с момента Его воплощения, оно полностью и без границ становится таковым в Его воскресении и вознесении на небеса; с этого момента оно стало навсегда таинством общения (*Kommunion*, причащения) между Богом и человеком»[30].

Постоянное священнодействие литурга Христа в литургических священнодействиях Церкви представляют собой, согласно Казелю (*Casel*), таинство («Mysterium») в третьем значении термина. Поначалу это есть «таинство» живого Бога, обитающего в неприступном свете; затем — откровение Божие в вочеловечении своего Сына. «Христос, наконец, — это личное таинство (*Mysterium*), поскольку Он открывает нам во плоти незримое Божество». Все, что говорил и делал Христос, — это, по данным меркам, «таинство» и в первую очередь крест и воскресение Господа. Поскольку, однако, Христос не есть посредник учения или наставления, так как Он не есть только Божественный учитель, но Спаситель, совершивший искупительное деяние, то Христос продолжает свое искупительное делание в Церкви — через таинства. «Так термин, “таинство” (*Mysterium*) получает свой третий смысл, который теснейшим образом связан с двумя предшествующими значениями, которые в свою очередь едины. По мнению папы Льва Великого, с тех пор как Христос зримо не живет больше среди нас, “зримое в Господе перешло в таинства”. В таинствах Церкви мы на-

[30] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 76.

ходим Его личность, Его искупительные деяния, Его благодатные поступки. Св. Амвросий сказал об этом: “Нахожу Тебя в таинствах...”»[31]

Литература:

O. Casel: *Das christliche Kultmysterium.* 3. Aufl. Regensburg 1948.

Conférences Saint-Serge, XVIIe Semaine d’études liturgiques 1970: L’économie du salut dans la liturgie. Roma 1982 (Bibliotheca EL, Subsidia 25).

I. H. Dalmais: *La liturgie, célébration du mystère du salut*: Martimort l. Paris 1983, 260–282.

G. Greshake: *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury.* In: ThQ 153 (1973) 323–345.

G. Greshake: *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte.* In: L. Scheffczyk (Hg.): *Erlösung und Emanzipation.* Freiburg – Basel – Wien 1973 (QD 61), 69–101.

G. Greshake: *Gottes Heil Glück des Menschen. Theologische Perspektiven.* Freiburg – Basel – Wien 1983.

V. Lossky: *A l’image et à la ressemblance de Dieu.* Paris 1967.

S. Marsili: *Verso una teologia della liturgia*: Anamnesis l. 2. Aufl. Torino 1991, 47–84.

S. Marsili: *La teologia della liturgia nel Vaticano II*: Anamnesis l. 2. Aufl. Torino 1991, 85–105.

J. Meyendorff: *Le Christ dans la théologie byzantine.* Paris 1969.

G. L. Müller: *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung.* In: MThZ 43 (1992) 51–73.

E. Schillebeeckx: *De sacramentele Heilseconomie.* Antwerpen 1952.

[31] Casel, *Kultmysterium* 19.

1.7
ДУХ, «ЗАВЕРШАЮЩИЙ ВСЯКУЮ СВЯТОСТЬ» (ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА IV)

1.7.1 Неужели Запад «забывает о Св. Духе»?

Не только одни восточные богословы упрекают Запад в том, что он недостаточно учитывает деяния Св. Духа. Некоторые западные ученые и сами также говорят о том, что на Западе «забывают о Св. Духе». Так, Зиадэ (*Ziadé*), архиепископ Бейрутский (Маронитская Церковь), сказал на II Ватиканском соборе: «Латинское учение о Церкви, если иметь в виду пневматологию, все еще находится в незрелом состоянии»[1]. Согласно Эйзенбаху (*Eisenbach*), этот упрек справедлив по отношению ко всему периоду времени вплоть до Ватиканского собора[2]. Какова же роль Св. Духа для истории спасения человека, о котором в Евхаристической молитве IV Святой Мессы говорится, что Он есть «первый дар верующим», что Он есть тот самый, который, «осуществляя дело Его (Бога-Сына) на земле, завершил освящение мироздания»[3]?

Как и Бог-Сын, Бог-Святой Дух также имеет свою собственную «ипостасную функцию»; во взаимоотношениях Триипостасного Бога с миром Он играет свою собственную роль, и ее ни с какой другой не спутаешь. Ту же мысль хотел выразить св. Ириней Лионский, когда образно назвал Сына и Духа «обеими руками Бога-Отца»[4]. Различие в функциях Бога-Сына и Бога-Святого Духа в общении Триипостас-

[1] Ср.: M. Garijo-Guembe: *Konsequenzen des Dialogs mit der Orthodoxie fur die römische Ekklesiologie.* In: K. Richter (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 140–158. 143.

[2] Ср.: F. Eisenbach: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.* Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982. 342–348, 699–703.

[3] Русский текст цитируется по источнику: Святая Месса // В кн.: К Тебе взываю. Молитвенник для католиков латинского обряда. М., 1994, с. 102. — *Прим. перев.*

[4] См.: *Adv. haer.* IV, 20,1 - SChr 100 (Paris 1965), 626.

ного Бога с миром выражается употреблением предлогов «через» и «в»: как все тварное получило свое бытие «через» Сына, было искуплено Им и возвращено к Отцу, так завершается всякая святость «в» Святом Духе. Образ, данный св. Иринеем Лионским, свидетельствует, что спасительные деяния Сына и такие же деяния Св. Духа дополняют друг друга и связаны между собой.

1.7.2 Из Отца, через Сына, в Святом Духе

Бог вступает в отношение с миром «из» Бога-Отца, «через» Бога-Сына и «в» Святом Духе. Анабатическое направление этого катабасиса проходит в том же порядке: *в* Святом Духе, *через* Сына *к* Отцу. Этой структуре следует также общественное моление Церкви[5].

Св. Дух не иначе вступает в общение с миром, как только *из* Отца и *через* Сына. А Сын стал истинным Человеком, так что по своей истинной человеческой природе Он является источником, *через* который Св. Дух передает человеку и миру Божественную жизнь. И при этом Св. Дух почти отказывается от откровения своей личности и в такой мере скрывает Себя за Своим даром, что становится возможным смешение между Духом и даром Духа.

У Вочеловечившегося есть Лицо, Он постигается в опыте как личный собеседник, как деятельное и любящее «Я». Отец же всегда остается в сокрытии от мира: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1, 18). Но свидетельство Иисуса о Боге-Отце все же придает ему персональное «лицо»: у всех людей есть опыт общения с отцами или они по себе знают, что́ значит быть отцом, так что действует определенная аналогия.

В отличие от Отца и Сына Св. Дух скрывает свое Лицо, и этим выражено нечто, что в целом свойственно Троице: быть совершенным общением. Личное «Я» Пневмы (Св. Духа) через дарование Божественной жизни в такой степени сочетается с личным «Я» человека-получателя, что становится собственностью «Я» последнего, не затрагивая, однако, персональной идентичности Св. Духа или идентичности одариваемого человека. Св. Дух — это Передаватель и

[5] Ср.: J. A. Jungmann: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.* Munster 1925 (Liturgiegeschichtl. Forschungen 7/8). Neudruck mit Nachträgen des Verfassers. 2. Aufl. Münster 1962 (LQF 19/20).

Завершитель, стоящий на границе между нетварной и тварной реальностью и «смиренно» скрывающий свое персональное Лицо. Он насаждает в сердце человека жизнь Триипостасного Бога — Божественную, стало быть, иную по отношению к человеку жизнь, — причем таким образом, что она становится собственной жизнью получившего благодать человека и перестает для него быть чем-то чуждым[6].

«Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12, 3). Исповедание Господа влечет за собой полное спасение, и оно есть исповедание верующего человека и одновременно дар, целиком и полностью осуществленный Св. Духом. Св. Дух воспламеняет в человеке веру и хранит его жизнь, но таким образом, что исповедание веры, тем не менее, полностью становится собственностью верующего. Св. Дух действует так, что Он из любви скрывает свое отличное от других Лицо за своим даром; Он пребывает в нас, но не занимает нашего места; Он верует, молится, уповает и любит в нас, «подсказывая» нам и «показывая» — и вообще доставляя — добродетели; но в то же время — это мы сами, кто верует, молится, уповает и любит. Не в последнюю очередь поэтому восточные богословы проводят различие между Св. Духом, который действует в нас как Лицо, и преподанными Им дарами Св. Духа[7].

Откровение Его Лица последует лишь в последние, эсхатологические, времена, когда дело Св. Духа (приводить «в» себе творение к жизненной полноте Божией) — будет завершено. Преподание Божественной жизни Св. Духом тем самым настолько имеет «почерк» Третьего Лица, что Раздаятель остается сокрытым за своим даром и может быть даже ошибочно принят за него. Но Он сам, «Святитель» и «Завершитель», стоит на границе между тварной и нетварной природами.

1.7.3 *Spiriuts communicator*

То, что Св. Дух вступает в общение с тварным миром «через» Сына, это и составляет значение основного христологического суждения о «неслиянном и нераздельном» соединении обеих природ в

[6] Ср. J. Meyendorff: *Initiation aV la theologie byzantine.* Paris 1975, 228f; V. Lossky: *La théologie mystique de l'Église d'Orient.* Paris 1944, 159, 169, 243; D. Staniloae: *Orthodoxe Dogmatik* II. Zürich – Einsiedeln – Köln – Gütersloh 1990 (Ökumenische Theologie 15), 236f.

[7] Ср.: Lossky, *Theol. myst.* 169; J. Meyendorff: *A Study of Gregory Palamas.* 2. Aufl.

Вочеловечившемся. Абсолютно единственным и уникальным образом во Христе человеческая природа соединилась с Божественной, которая сама по себе есть тройческая жизнь. Бог-Сын, «через» которого все было сотворено и в котором совокупилось все творение, соединился с человеческой природой; в Его Лице уникальным образом встретились Бог и человек. Он есть источник, из которого — передаваемая Св. Духом — обильно истекает Божественная жизнь. Вот почему Св. Дух неразрывно сопряжен с деяниями Бога-Сына, с деяниями Сына на земле, равно как с деяниями превознесенного Господа. Он всегда приходит к людям через Сына и передает им дар Божественной жизни. То, что было заявлено на II Ватиканском соборе о Церкви как о мистическом Теле Христа, коренится в соединенной с Божеством человеческой природе Вочеловечившегося: «Сын Божий, в воспринятом Им человеческом естестве, победив смерть Своею смертью и воскресением, искупил человека... Дарованием же Духа Своего, Он составил таинственно из братьев своих, призванных из всех народов, Свое Тело. В этом Теле жизнь Христова переливается в верующих, которые через таинства соединяются тайно и действенно со Христом...» (LG)[8].

Нераздельная Троица совокупно действует в домостроительстве спасения, но не без дифференцированности по отношению к Божественным Лицам с их различными функциями. Благодаря воплощению Логоса делание Бога-Сына стало восприниматься в истории. Но делание Пневмы, согласно Зизиуласу, состоит как раз в том, чтобы освободить домостроительство спасения Сына от ограничений места и времени исторического явления Христа на земле. Дух — поверх узких временных рамок земной истории Иисуса — обеспечивает общение между Троическим Богом и человеком. Он передает Божественную жизнь как дар нераздельной Троицы *от* Отца *через* Сына конкретным людям, независимо от различий места и времени.

Св. Дух, следовательно, обладает наивысшей активностью. Он не представляет собой некоего подобия «электрического провода», который связывал бы людей с искупительным делом Христа и по которому люди получали бы искупленное Им спасение, но сам Св. Дух передает Божественную жизнь как дар Триипостасного и приводит

London 1974, 230–232; G. Richter: *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien.* In: OstKSt 31 (1982) 281–296. 289.

[8] Из Догматического постановления о Церкви (*Lumen gentium,* Свет народам). См.: Второй Ватиканский Собор, цит. раб., с. 9. — *Прим. перев.*

его в человеке к завершению. Св. Дух, будучи носителем общения, как предшествует домостроительству Христа, так и завершает его; Он реализует спасение человека, приводит его к экклезиальному измерению и возводит его к эсхатологическому завершению. Или же, напротив, при движении «снизу»: всякий человеческий отклик на приглашение Божие вступить с Ним в животворящую общность получает свое начало *во* Св. Духе, проходит *через* Сына ко Отцу как «источнику Божественности», *из* которого не только, соответственно, родились и изошли — Божественные Ипостаси Сына и Св. Духа, но который также является источником обóжения человека и мира, так что *из* Него обильно истекает Божественная жизнь[9]. «Согласная патристическая традиция Востока приписывает действенную силу во всех "священных обрядах" ипостасному воздействию Третьего Лица Пресв. Троицы — Св. Духу, который исходит от Отца и Сыном посылается на всеобъемлющее завершение дела спасения — как Творец жизни, как возвышенно действующая сила всех обитателей небесной сферы, источник благодати и Божественных энергий в лоне Церкви. В качестве помощника и небесного огня, нисходящего на каждую плоть, Он ее освящает и придает ей святость. Каждое таинство имеет свою собственную Пятидесятницу, свой эпиклезис, молитву, адресованную Отцу, чтобы Он ниспослал Св. Духа. Таким образом, эпиклезис есть литургическое исповедание догмы, молитвенное применение богословия Св. Духа»[10].

1.7.4 Значение эпиклезиса в литургии

Эпиклезис[11] — это «всегда услышанная», совершаемая священнослужителем молитва Церкви[12], в которой — наряду с актуализацией в зависимости от места и времени — призывается с неба нетварная, всегда

---

[9] Ср.: J. D. Zizioulas: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church.* With a Foreword by John Meyendorff. Crestwood – New York 1985 (Contemporary Greek Theologians 4), 134; Ps-Dionysius, De div. nom. 2,7 — PG 3,645 B.

[10] P. Evdokimov: *Das Gebet der Ostkirche.* Graz – Wien – Köln 1986, 69f.

[11] Эпиклезис — раздел Анафоры Литургии св. Иоанна Златоуста и Литургии св. Василия Великого, молитва священника, содержащая призывание Св. Духа на св. Дары. Завершается Эпиклезис преложением хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. — *Прим. перев.*

[12] Ср.: R. Hotz: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West.* Zurich – Köln – Gütersloh 1979 (Ökumen. Theol. 2), 222–265.

и повсюду присущая благодать, ради общения Триипостасного Бога со своим творением. В эпиклетическом призывании Св. Духа, опосредующего и завершающего это общение, Церковь в конкретно-исторической ситуации открывается навстречу неизменному любовному призыву Триединого Бога, и этот призыв приобщает ее к тринитарной общности. В эпиклезе, когда призывается на землю делание, общее для всех трех Лиц, «реализуется перихоретическое сообщество» Лиц Троицы, запечатлеваясь на общине Иисусовой, на том сообществе, «которое открыто для всех тварных созданий». И эта община «опытно постигается во Святом Духе», опосредующем и завершающем такое «приобщение»[13].

Эпиклезис в той мере является конкретно-исторической ситуацией, в какой она допускает, что всегда и здесь присутствующий любовный призыв Триединого Бога «в» Святом Духе совершается как событие в конкретной ситуации жизни. В служении Евхаристии, во всех священнодействиях таинств и таинствоподобных обрядов (*sacramentalia*), да даже и в любой молитве именно Св. Дух передает творению Божественную жизнь и доводит ее до завершения, не будучи, однако, отделен по своему Лицу или по своему деланию от Бога-Отца и Бога-Сына. Уже сейчас воссияла на творении, на которое призывается Св. Дух, его красота и достоинство, которые обнаружатся в конечные времена. При таком подходе каждая молитва — это «эпиклезис», а эпиклезис есть образец для любой формы христианского моления[14].

В этом мы еще раз видим взаимную дополняемость домостроительства спасения Бога-Сына и Бога-Св. Духа: если через Сына все тварные создания в качестве членов соединены под одним Главою и посредством человеческой природы Христа приведены к единству, из которого им, подобно как из «реки» (как говорит св. Симеон, архиепископ Фессалоникийский), истекает благодать Св. Духа, то Св. Дух заботится о разнообразии, но не нарушает этого единства. Вовлеченность творения в тринитарную общность означает не снятие различий, а, как раз напротив, пробуждение различий, создание персональной (харизматической) индивидуальности в общности, ради ее «украшения» или «красоты» во многообразии в единстве. Многообразному деланию Св. Духа как передающего творению нетварную благодать

---

[13] Ср.: *J. Moltmann: Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes*. In: Concilium 21 (1985) 35–41. 39f.

[14] Ср.: R. Albertine: «Theosis» According to the Eastern Fathers, Mirrored in the Development of the Epiclesis. In: EL 105 (1991) 393–417. 396.

соответствуют разнообразные эпиклезисы, в зависимости от того, в какой ситуации в данное время пребывает Церковь. «Там, где произносится имя Божие и совершается Его призывание, призывание Пресвятой Троицы, сотворившей все вокруг и единственно являющейся Богом, — там все свято, и все действует и исцеляет и спасает благодаря благодати»[15].

Поэтому ни в одном сакральном обряде не отсутствует элемент эпиклезиса, причем в византийском обряде эпиклезис присутствует даже в простой молитве, поскольку начальные молитвы молитвословий отдельных часов уже содержат в себе призывание Св. Духа. Если в прошлом между Востоком и Западом велись споры относительно значения эпиклезиса для действительности таинств, то сейчас господствует значительный консенсус о роли Св. Духа в литургии Церкви и тем самым также и о значении эпиклезиса (который наряду с ана́мнесисом [поминанием][16] представляет собой основной элемент любого литургического моления и священнодействия)[17].

Именно эпиклезис свидетельствует, что любое литургическое священнодействие — это есть вступление человека в полноту Божественной жизни, которая, исходя «от» Отца «через» Сына «в» Св. Духе, сама во времени и пространстве представляет себя для такого вступления в священнодействиях Церкви. В качестве примера можно привести эпиклезис Литургии св. Иоанна Златоуста, представляющий собой соединение эпиклезиса пресуществления свв. даров и эпиклезиса причастия: «Ниспошли Духа Твоего Святаго на нас и на эти предлежащие дары (...) и сотвори (*т.е. соделай*) хлеб сей - святым Телом Христа Твоего»[18]. Следовательно, молению о ниспослании Св. Духа для пресуществления свв. даров предпосылается моление о Его нисхождении на нас. И это моление ничуть не меньше, чем моление о пресуществлении. Согласно

[15] Symeon v. Thessaloniki, *Dialoges* 129 — PG 155, 337 B.

[16] Ана́мнесис (или поминание) — часть Анафоры в некоторых восточных Литургиях (в т.ч. св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого и св. Иакова), когда воспоминаются события из спасительной истории (преимущественно из земной жизни Иисуса Христа). — *Прим. перев.*

[17] B. Kleinheyer: *Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente.* In: LJ 42 (1992) 3–24. 13–24. Относительно острых споров на Флорентийском соборе см.: M. Kunzler: *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki (†1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik.* Trier 1989 (TThSt 47), 338–347.

[18] Православное богослужение, цит. раб., с. 102. — *Прим. перев.*

славянской традиции, в эпиклезис включен следующий диалог между священником и диаконом. Священник произносит: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом твоим низпославый, того, Благий, не отъими от нас, но обнови нас, молящих Ти ся». Священник повторяет эту молитву трижды, тогда как диакон перемежает ее словами из 50 (51) псалма: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей. Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего Святаго не отъими от мене». Вместе с пресуществлением даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы должны быть претворены также и молящиеся, поскольку они вовлекаются в таинство обо́женной человеческой природы Иисуса Христа, предлежащей под видом хлеба и вина и предлагаемой для вкушения и пития, — от нее люди принимают Св. Дух, дающий им Божественную жизнь и приводящий ее к завершению.

Литература:

Y. Congar: *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?* In: Ecciesia a Spiritu Sancto. Mélanges théologiques G. Philipps. Gembloux 1970 (Bibl. Eph. Théol. Lovan. 27), 41–63.

W. Kasper / G. Sauter: *Kirche — Ort des Geistes.* Freiburg – Basel – Wien 1976 (Ökumenische Forschungen, Kleine ökumenische Schriften 8).

J.M. Krahe: *Der Herr ist Geist. Studien zur Theologie Odo Casels.* Bd. 1: Das Mysterium Christi (Pietas Liturgica 2). St. Ottilien 1986. Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma (Pietas Liturgica 3). St. Ottilien 1986.

L. Laham: *Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie.* In: E. C. Suttner (Hg.): Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1971, 63–71.

H. Mühlen: *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*: Eine Person in vielen Personen. 3. Aufl. München – Paderborn – Wien 1968.

Ders.: *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich — Du — Wir.* 5. Aufl. Münster 1988 (Münsterische Beiträge zur Theologie 26).

G. Wagner: *Der Heilige Geist als offenbar machende und vollendende Kraft. Der Beitrag der orthodoxen Theologie.* In: C. Heitmann / H. Mühlen (Hgg.): Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg – München 1974, 214–222.

1.8

ЦЕРКОВЬ КАК МЕСТО И СОБЫТИЕ ПРЕПОДАНИЯ БЛАГОДАТИ

Акт общения предполагает наличие сторон, находящихся в контакте между собой. Таким образом, присутствие людей, к которым обращен Божественный ката́басис (нисхождение Св. Духа для животворящих отношений), — это предпосылка для установления общения. Триипостасный Бог поворачивается лицом к людям. В домостроительстве спасения Бога-Сына люди становятся Его братьями и сестрами, людьми, которые принадлежат Господу как Его община («Kyriake»[1] — это и есть «Kirche»[2]), вызываемая («Ecclesia»[3]) для участия в полноте Божественной жизни. Общине, во Христе как своем Главе призванной к новому единству, Святой Дух *через* Христа передает Божественную жизнь и приводит ее в ней к совершенству. Тем самым Церковь является частью Божественного ката́басиса, поскольку она образует предпосылку для нисхождения Божественной литургии, а само нисхождение по времени и по месту совершается только в ее среде и в ее литургии. В ином — анабатическом — отношении можно говорить и о *литургии Церкви*, — ведь она вступает в литургию Неба, совершаемую в своей среде, и тем самым следует приглашению Триипостасного Бога к животворящему общению с Ним.

Итак, далее речь пойдет о Церкви как составной части Божественного ката́басиса, как об установленной Богом данности. Она, как

---

[1] Греч. ἡ κυριακή «относящийся к Господу» (имеется в виду: ἡμέρα «день») — «день Господень», *воскресенье*. — *Прим. перев.*

[2] *Kirche* — по-немецки «Церковь». Этимологически нем. слово, так же как русское «церковь», англ. «church» и некоторые другие, представляет собой заимствование из греческого ἡ κυριακή. — *Прим. перев.*

[3] Греч. ἐκκλησία, лат. ecclesia — «церковь». Первоначальное значение греч. слова — «собрание созванных», «народное собрание». — *Прим. перев.*

и ее литургия, имеет свое предельное основание во внутритринитарной жизни. Только таким образом она может быть чем-то бо́льшим, чем простое собрание людей, а творимое в ней — бо́льшим, чем просто дело человеческое, а именно: Божественным служением (*литургией*) *для Церкви*. Предпосылкой этого является Церковь, и без нее такая литургия вообще не имела бы места.

1.8.1 Церковь как часть Божественного ката́басиса

Бог, сам по себе являющийся интимнейшим трех-личностным сообществом, обращается к тварному миру и приглашает в сообщество также и его. Нисхождение Божие — это есть совместное деяние трех Божественных лиц. Бог, уже в самом себе будучи сообществом Лиц, обращается к своему творению не иначе, как только образуя сообщество и из него. Он обращается к любому человеку, в уникальной единственности каждого, и приглашает его вступить — вместе с Ним и тем самым с другими людьми — в новую, богозданную общность, которая, благодаря участию в Божественной жизни, означает полноту жизни и для всех людей. Посему-то местом общения Бога с человеком и миром является созданная Им общность людей — Церковь. Она является главным таинством; она и есть то место, где совершается общиносозидающее событие общения между Богом и человеком с целью обо́жения всего тварного мира[4].

В таком своем качестве Церковь представляет собой «спасительное событие». Церковь — община из многих членов под одним Главой Иисусом Христом; для верных — источник, подающий Божественную жизнь. Соответственно доступ к Божественной жизни имеется только «в Церкви посредством таинств; Церковь есть та́инственное соединение Тела и Крови Христовых»[5].

Соответственно можно говорить о «Райской Церкви», которая была дана людям вместе с творением, об экклезиологическом измерении совокупного творения, даже о Церкви, «внутренне присущей» всему тварному миру, в которой и через посредство которой совер-

---

[4] См.: O. Semmelroth: *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt/M. 1953; P. Bilaniuk, *The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches*. Toronto 1975, 61.

[5] C. Yannaras: *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*. Paris 1971, 111f. 119.

шается животворящее общение с Богом. «Агнец, жертвуемый с момента сотворения мира», указует на то, что совместно с творением уже была дана и установка на *Communio sanctorum* (лат., *Общение святых*). Весь мир — это «виртуальная Церковь»*, и она есть содержание и цель всей истории[6].

В таком своем качестве Церковь предвечно присутствовала в Божественной Премудрости. Она уже присутствовала в раю, она в прообразах жила в истории Израиля, и в полном виде она сошла на землю в событии Пятидесятницы. Предвечная Церковь, отождествляемая как внутрибожественная полнота жизни, входит в категории времени и пространства тварного мира «через» Сына и «в» Святом Духе, продолжающем домостроительство спасения Сына и завершающем все освящение[7]. Подобная точка зрения представлена в документах II Ватиканского собора: Церковь, «прообразно возвещенная уже от начала мира, дивно предуготованная в истории народа Израильского и в Ветхом Завете, в эти последние времена основанная, явилась через излияние Духа Святого и будет завершена во славе в конце веков» (LG 2)[8].

1.8.2 Церковь как место анафоры

В Церкви совершается принесение жертвы. Эта жертва представляет собой «анафору», всеобъемлющее внесение сего мира в животворящее отношение с живым Богом; она тождественна крестной жертве Христа, включая Его смерть и нисхождение в ад как завершение ката́басиса, всеохватной благосклонности Божией к своему творению. Богу надлежало исследовать все глубины тварного, отделенного от Бога бытия, — саму смерть, даже богооставленность ада. Бог-Сын спустился в глубины глубин и все наполнил Божественной жизнью. Принесенное в жертву на кресте и возвышенное в воскресении и вознесении на небо, Тело Вочеловечившегося стало источником обо́жения всех людей, из которого Св. Дух преподает Божественную жизнь. На кресте своего Сына – Бог возвышает и привлекает к себе

---

* Виртуальный (от лат. *virtualis*) — возможный; такой, который может и должен проявиться в определенных условиях. — *Прим. ред.*

[6] См.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 124f., со ссылкой на Откр 13, 8 и 1 Петр 1, 19.

[7] См.: Lossky, *Théol. myst.* 106f; Evdokimov, L'Orthodoxie 124f.

[8] Второй Ватиканский Собор, цит, раб. с. 8. — *Прим. перев.*

все творение, а Церковь представляет собой способ явления этой жертвы Божией; способ реально-символический и привязанный ко времени и пространству, способ «жертвенного» общения Бога с миром, когда Он приводит к себе тварный мир. Церковь есть «место и драматическое событие нового творения, искупления, преображения, обо́жения и введения во славу человека, а также общности людей между собой и всего видимого и невидимого космоса»[9].

Жертву следует понимать как жертвоприношение Божие — совершенно в смысле ката́басиса. Жертва сама исходит «из вочеловечившейся любви Божией, и она, истекая изнутри, представляет собой самоотдачу Бога, в которую Он принимает и человека, так что человек становится даром и — как дар — также и ода́ренным»[10]. Это «обращение точек зрения» в оценке жертвоприношения — необходимо: «Основной и первый тезис таков: Бог действует сам от себя, Он отдает Себя, Он Себя дарует, Он является инициатором жертвы, в которой преподает примирение, Он выражает свою любовь к нам в беззаветной самоотдаче Иисуса вплоть до полнейшего самоотречения. Соответственно когда мы говорим о жертве на кресте или в Евхаристии, то, в принципе, нам прежде всего надо суметь осознать эту самоотдачу Бога ради нас, принять ее и благодарить за нее»[11]. По этой причине нет противоречия между трапезой и жертвоприношением как элементами образности Святой Мессы (Божественной Литургии): «Евхаристия» означает «как дарование причастия (*communio*), когда Господь для нас становится пищей, так и само-отдачу Иисуса Христа, когда Его тринитарное “да” по отношению к Богу-Отцу достигает вершины в согласии взойти на крест, когда Он всех нас этой “жертвой” примиряет с Отцом. Между “трапезой” и “жертвой” нет противоречия; в новой жертве Господа и та и другая сопряжены неразрывно»[12].

Вовлечение Церкви в жертву Христову, согласно Г. фон Бальтазару, состоит не в принесении собственной жертвы, «но в состоянии согласия с желанием самоотдачи Господа ради искупления греха мира. Уже при установлении таинства Евхаристии в праздновании

---

[9] *Bilaniuk* 61.

[10] J. Ratzinger: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes.* Einsiedeln 1981, 84.

[11] Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie.* 6. Aufl. Mainz 1992, 167.

[12] Ratzinger, *Das Fest des Glaubens* 45f.

трапезы присутствовал этот включающий жест, и в этом заметно предвосхищение самоотдачи Господа. Тому, который Себя дает людям в пищу, потребно, чтобы существовали уста, способные есть и пить». Община учеников дала согласие на жертву Христову и, вкусив принесенного в жертву Тела, позволила в себе совершиться тому, что совершилось ради их же собственного спасения. Церковь принимает жертву; поглощающие уста учеников становятся инструментом принесения жертвы. В качестве примера можно привести также «жертвенную готовность» Марии, когда Она своим «Да будет Мне по слову твоему!» (Лк 1, 38) согласилась на происходящее: «При вочеловечении Христа Она дала свое полное согласие, и в нем — как первая — получила "причастие"; в том же согласии была заложена также готовность полностью возвратить полученное Ею, возвратить назад к Отцу. "Так в ней сочеталась идентичность причастия и жертвенности, а также идентичность принесения в жертву Христа и самой себя. Такова первоначальная идея церковного евхаристического умонастроения"»[13].

Жертва Христова имеет триипостасное измерение: любовь Сына к Отцу включает принятие на себя жертвенности, деяния Логоса, через которое падший мир возвышается и принимается во внутритринитарный праздник совершенной любви. Таким образом, самоотдача Иисуса на кресте есть совершившаяся в пространстве и времени полная самоотдача Сына Отцу (и при этом всякий раз надо добавлять: в Св. Духе), как она — во внутритринитарной любви — многократно совершалась и всегда совершается, но на сей раз — при включении всего творения. Эта жертва является почитанием Бога, поскольку через нее человек достигает полноты Божественной жизни.

Для этого была необходима действительная, зримая жертва, а не только жертвенная готовность, для которой действительная крестная жертва Христа стала воплощенным «реальным символом». Жертвенная готовность как таковая может в других обстоятельствах времени получить иную реализацию, как например, в евхаристической жертве. Вот почему для понимания соотношения между Святой Мессой (Божественной Литургией) и событиями креста Христова важно принятое на Тридентском соборе учение о *sacrificium visibile* («зримой

[13] G. Bätzing: *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1986 (Kriterien 74), 107–109.

жертве»): если смерть Христова на кресте была зримым реальным символом его внутренней жертвенной готовности, необходимым для совершения жертвы, то внешний, зримый порядок Мессы как жертвенного действия равным образом составляет столь же необходимый реальный символ внутренней жертвенной готовности Христа, чтобы также и она была «жертвой»[14].

Исполняя заповедь Иисуса об ана́мнесисе, Церковь, своими литургическими священнодействиями в качестве реального символа, дает возможность, чтобы вневременна́я жертвенная готовность Христа стала ныне (в определенное время и в определенном месте) зримой действительностью, реальностью спасения, совершаемой в условиях конкретного времени и места. Соответственно «крестная жертва Христа, отмеченная своими признаками времени и места, в культовых священнодействиях реально становится событием наших дней». Эта являемая в пространстве и во времени «зримость» жертвенной готовности Иисуса является предпосылкой, чтобы Церковь, как реальность, существующая во времени и пространстве, входила в жертвенность Иисуса Христа. Только через свое вступление в ныне ставшую зримой жертвенность Христа — в жертвоприношении во время Мессы — жертва на кресте становится жертвой Церкви[15]. Церковь демонстрирует свое согласие на жертву Христа, принятие ею совершившегося на кресте и совершаемого в ходе Мессы (как это особенно выражается в Причастии, во вкушении жертвенного Дара); более того, Церковь согласна с тем, что жертвоприношение может повторяться в земных дарах, в литургии, которая служится в разные времена и в разных местах.

Нет жертвоприношения без Церкви, без Ее согласия на то, что совершилось и совершается ради ее спасения! Действительно, крестная жертва Иисуса адресована Церкви в той же мере, как и Его же жертвенное священнодействие в Сионской горнице (а оно повторяется в каждом служении Евхаристии). От Церкви и ее согласия зависят как возможность животворящего общения Триипостасного Бога с павшим миром, так и спасение! Таким образом, фразу, что вне Церкви нет спасения, — следует понимать дословно!

---

[14] См.: K. Rahner / A.A. Häußling: *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit.* Freiburg – Basel – Wein 1966 (QD 31), 29f.

[15] См. там же сс. 33–40.

1.8.3 Община, совершающая жертвоприношение

То, что Евхаристия совершается в общине, свидетельствует, что спасение распространяется не на отдельных лиц, а на лиц, соединенных в сообщество, — ведь Триипостасный Бог и Сам является самым сплоченным сообществом.

Лишь в общности с Триипостасным Богом — и через Него совместно с другими людьми — отдельная личность достигает своего раскрытия. Литургическая община способна уврачевать «изоляцию, сущностное одиночество человека и (от имени целого поколения описанную Ж.-П. Сартром, С. де Бовуар и А. Камю) некоммуникабельность множества разделенных “я”, которая в значительной мере ответственна за известный бунт против человеческого бытия»[16].

Человеческое сообщество, в литургическом событии получающее часть в сообществе трех Божественных Лиц, участвует в полном утверждении бытия одного человека другими. Подобная община может отказаться от зафиксированных ролевых распределений и структур власти, она свободна от злосчастного опыта, получаемого людьми от общения друг с другом. В той мере, в какой отдельные лица получают часть в Божественной жизни, они также находят друг друга и тем самым образуют общину, которая, поскольку люди безусловно принимают друг друга, превосходит любую мирскую любовь. «Из массы людей, аморфной самой по себе, Церковь обустраивается как субъект через Того, кого ап. Павел называет ее Главой, — через Христа. Это означает: она лишь через Него остается совокупным целым»[17].

Литургическая молитва, ориентированная на общину, является поэтому правилом и мерой также и для молитвы отдельного верующего[18]. Литургическое собрание — это больше, чем знак. Оно представляет собой общину тех членов, которые совместно получают участие в Божественной жизни, зримое, конкретно воспринимаемое сообщество людей, которые по-иному относятся друг к другу, чем в любом другом человеческом коллективе. Поэтому сама община — это основополагающий литургический знак, и на таком понимании,

[16] J. Ratzinger: *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier.* In: IKaZ 7 (1978) 488–497. 493f.

[17] J. Ratzinger: *Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche.* In: IKaZ 7 (1978) 182–184. 183.

[18] См.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 240.

ссылаясь на подход к литургии, утвердившийся после II Ватиканского собора, вновь и вновь настаивает Ленгелинг[19].

Более того: Церковь, в которой зримо совершается литургия как действие Божие, есть «видимое таинство спасительного единства», «орудие избавления всех» (LG 9). Она есть «таинство», т.е. «знамение и орудие глубочайшего соединения с Богом» (LG 1). Церковь — это «таинство единства» (SC 26), «всеобщее таинство спасения», благодаря которому Христос соединяет с Собой людей и, «питая их Своим Телом и Кровию», соделывает их «причастниками Своей жизни во Славе» (LG 48). Поэтому Церковь осуществляет себя в совершающейся в ней литургии. Она есть «вершина, к которой стремится служение Церкви, и вместе с тем источник, из которого исходит все ее могущество» (SC 10 и LG 11). Все другие виды делания Церкви, все ее служения диаконии и мученичества почерпают свои силы из литургии и имеют место ради соединения в литургическом собрании людей, которым адресовано служение Церкви.

1.8.4 Евхаристическая экклезиология

Изложенный выше сакраментальный взгляд на Церковь образует главную тему «евхаристической экклезиологии». Она производна от литургии, совершаемой внутри церковной общины, а ее корни сокрыты в православном богословии.

Под термином «евхаристическая экклезиология» понимается следующее. В евхаристическом собрании местной общины осуществляется таинство Церкви, которая и сама по себе есть таинство. Хотя священнослужение и входит в понятие поместной Церкви, хотя ее отношения с другими поместными церквами — под приматом священнослужения ап. Петра — не могут быть упущены из вида, и священнослужение играет при этом конститутивную роль (ради единства Одной Церкви, состоящей из многих Церквей), все же именно евхаристическая община

[19] См.: E.J. Lengeling: *Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens.* In: B. Fischer / E.J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H.-R. Müller-Schwefe: *Kult in der säkularisierten Welt.* Regensburg 1974, 63–91. 76; его же: *Wort und Bild als Elemente der Liturgie.* In: W. Heinen (Hg.): *Bild — Wort — Symbol in der Theologie.* Würzburg 1969, 177–206; его же: *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie.* In: LJ 30 (1980) 230–242. 238: «Краеугольным камнем является само собрание святой общины. Оно есть полное выражение, или образ, Церкви».

данного места, в силу события Евхаристии, как раз и есть «Церковь». В ней обнаруживается то, что составляет сущность Церкви: принятие нисходящей небесной литургии; вступление человека, а с ним и мира, в эту последнюю; животворящее общение с Богом через Христа, человеческая природа Которого (в событии литургии, совершаемой здесь и сейчас) открывает источник обóжения для людей и мира[20].

Так, Зизиулас считает, что Церковь есть общение (от лат., *communio*), структурированное благодаря присутствию эсхатологического начала, и он же говорит о «евхаристическом взгляде на мир и на историю»[21]. Этот взгляд возможен благодаря катáбасису полноты Божественной Жизни, в которую и вступает совершающая Евхаристию община, привнося свое собственное отношение к миру. Эта позиция была заметна уже в Древней Церкви, в которой верующие приносили жертвенные дары для бедняков или для литургических потребностей. Вступление людей в литургию вместе с внешним миром, который они привносят с собой, с их отношениями к другим людям и к тварным вещам, — все это означает вступление в Небесную Литургию, которая в свой черед нисходит в мирскую реальность.

Общность людей в Церкви приобретает свою суть лишь в аспекте Евхаристии: «В Евхаристии молитва, вера, любовь, милосердие (т.е. виды деятельности, осуществляемые верующими индивидуально) перестают быть "моими", они становятся отношением между Богом и его народом, между Богом и его Церковью. Евхаристия — это не только общение индивида со Христом; она есть связь верующих друг с другом, так что она соединяет их в Теле Христовом... Тем самым человек перестает быть индивидом. Он становится лицом, т.е. реальностью, которая более не представляет собой фрагмента, части машины или организации, созданной ради эгоистической цели. (...) Человек перестает быть средством для достижения цели, становится самоцелью, образом и подобием Божиим и может найти свое завершение в соединении с Богом и другими людьми»[22].

---

[20] Ср: J. D. Zizioulas: *Being às Communion. Studies in Personhood and the Church,* with a Foreword by John Meyendorff. Crestwood – New York 1985 (Contemporary Greek Theologiàns 4), 148; D. Papandreou: *Die ökumenische und pnematologische Dimension der orthodoxen Liturgie.* In: K. Schlemmer (Hg.): *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* Freiburg – Basel – Wien 1991 (QD 132), 35–52. 43–45.

[21] Ср: J.D. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute.* In: US 25 (1970) 342–349. 342.

[22] Там же, сс. 346 и сл.

1.8.5 Царственное и служáщее священство

Образ человека, формируемый литургической общностью, определяет также взгляд на иерархию и иерархические служения в Церкви. Независимо от любого иерархического различия, все члены Церкви, все крещеные и укрепленные миропомазанием, имеют поручение преобразовывать мир, состоящее в том, чтобы включить мир в евхаристическое, преображающее отношение к Триипостасному Богу. Каждый человек призван к евхаристическому сотрудничеству в обóжении мира; Зизиулас выражается определенно: он на это «поставлен».

Крещение уже служит «рукоположением»: новокрещеный не просто становится всего лишь «христианином», а именно «рукополагается» в евхаристическую общину. Как только забывается «рукополагающий характер» крещения, открывается путь для того, чтобы поставить знак равенства между «мирянином» и «нерукоположенным». Тогда или «мирянин» клерикально оттесняется от литургических священнодействий, или же не признается присутствие таинства в рукоположении служителей Церкви. Зизиулас совершенно определенно увязывает «рукопологательный характер» христианского крещения с первым участием в евхаристии, с крещальным причащением[23].

Все члены Церкви «рукоположены» на участие в евхаристической трапезе, на включение внешнего мира в жертвенное служение Христа, — ведь, по словам Г. фон Бальтазара, «глубочайший жертвенный момент для Церкви кроется в совершаемой трапезе»[24]. При таком подходе нельзя полагать, будто миряне, как отмечает Конгар, «не имеют полномочий или имеют лишь ограниченные полномочия в том, что касается собственно церковной жизни во Христе», поскольку эти последние, будто бы, «относятся к компетенции клира»[25]. Все харизматические дары крещеных и миропомазанных имеют целью служение обóжению, и по этой причине, согласно Евдокимову, не существует никакой специфической «духовности мирян», т.е. такой, которая

---

[23] Ср: J.D. Zizioulas: *Being as Communion* 216; его же: *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie.* In: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Freiburg – Basel – Wien 1973 (QD50), 72–113. 80.

[24] H. U. v. Balthasar: *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* In: ders.: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967, 166–217. 195.

[25] Y. Congar: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums.* 3. Aufl. Stuttgart 1964, 44f.

отличалась бы от духовности монахов и клириков. Все христиане введены (через крещение) в обóживающее общение с Триединым Богом и в качестве таковых призваны сотрудничать в деле обóжения мира[26]. Все крещеные и миропомазанные являются «живыми камнями» Церкви (1 Пет 2, 5) и принадлежат — поверх любых иерархических различий — к «царственному священству» (1 Пет 2, 9). Все принадлежат к «духовенству», ибо на всех излился Св. Дух и исполнилось обетование пророка Иоиля (3, 1–2). Также и для клириков в первую очередь действует принципиальная истина, согласно которой они являются «мирянами-лаиками», если понимать этот термин как производный от выражения «народ Божий» (*laos Theou*)[27].

Истинное значение духовного сана может быть произведено только от катáбасиса небесной литургии в евхаристической жертве. Священнический сан основан на этом нисхождении. Если бы это было не так, то следовало бы действительно задуматься над тем, не стоит ли отказаться от понятия «священство» как служения, получаемого в таинстве рукоположения[28]. По мнению Каспера (*Kasper*), понимание духовного сана в Церкви времени после II Ватиканского собора является одним из «невралгических» пунктов и «все больше принимает характер серьезного кризиса»[29]. В 1991 г. Грешейк (*Greshake*) продолжал держаться того же мнения, согласно которому в области духовного сана — как в богословии, так и в практических формах — «все зашаталось»[30].

Согласно SC 7, литургия понимается как «исполнение священнического служения Иисуса Христа», который «всегда присутствует в Своей Церкви». Но по своим полномочиям, полученным в рукоположении, священник не есть заместитель Отсутствующего. Христос всег-

---

[26] Ср.: Evdokimov, *L'Onhodoxie* 282.

[27] Ср.: K. Koch: *Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien in der Kirche.* Fribourg – Konstanz 1991, 21, 37.

[28] Например, см.: Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes* 246f.; K. Richter: *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche.* In: ders. (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 66; автор делает особый упор на то, что на соборе было вновь высоко поставлено царское священство всех верующих.

[29] W. Kasper: *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes.* In: Concilium 5 (1969) 164–170, 164.

[30] «Все зашаталось!» Взяв эту фразу Э. Трёльша, Грешейк озаглавил ею первую главу 5-го издания своей книги (вышедшей в свет в 1991 г.): *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes.* 5. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1991, 21.

да присутствует, и Он-то и является подлинным литургом. «Поскольку, однако, в христианском культе все совершается посредством доступных для чувственного восприятия знаков, возникает необходимость в зримом представлении Того, который таинственно действует в совершении литургии и осуществляет ее. И эту задачу берет на себя предстоятель. В его лице Господь сам обращается к общине... Согласно западной традиции, подобное положение вещей описывается выражением: действовать "in" или "ex persona Christi" ("в лице" или "от лица Христа"), "gerere personam, gerere vicem Christi" ("представлять лицо, представлять служение Христово") (PO 2, LG 10; 28). На этом покоится как величие, так и ограниченность того, что сокрыто в понятии предстательства — *representatio Domini*. Христос, выступающий в литургии в качестве действующего лица, постоянно приобщает к литургии Церковь, свое Тело и свою Невесту. "Una cum Ecclesia" ("совместно с Церковью") совершает Он дело нашего искупления. Предстоятель же вновь и вновь берет на себя символически роль первого в молитве и руководителя общины. (...) Он же идет во главе процессии, движущейся к Богу. Для выражения этого в традиции сложилось выражение, что он действует "Ecclesiae nomine" («именем Церкви», *лат.*) (SC 33, PO 2)»[31].

Рукоположение не делает человека ни заместителем отсутствующего Христа, ни посредником между Богом и человеком, т.е. заместителем человека[32]. В таинстве рукоположения от лица людей не делегируются какие бы то ни было руководящие функции[33]. «Чтобы спасительное таинство не превратилось в удаленное прошлое», для спасения человека должны вновь и вновь говориться (установительные) слова Христа за Тайной Вечерей. «Но слова Христа может повторять лишь обладающий полномочиями, а эти последние никто сам себе дать не может, — они не даются ни одной общиной, ни целым рядом общин. Полномочия вытекают из самого́ «сакраментального» установления Иисуса Христа, данного только совокупной Церкви. Слова эти должны, так сказать, помещаться в таинстве, в причастности к "таинству" Церкви, к тем ее полномочиям, которые себе дала не она сама, но по

---

[31] J. Baumgartner: *De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration.* In: HlD 36 (1982) 1–11. 1f. По этому вопросу ср. также: Eisenbach, *Die Gegenwart* 418f.

[32] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 164: «Le Christ ne transmet pas ses pouvoirs personnels aux apôtres, ce qui signifierait son absence».

[33] Ср.: Greshake, *Priestersein* 29.

которым она раздает то, что превосходит ее самое. Именно это и называется “священническим рукоположением” и “священством”»[34].

В таинстве священства речь идет о реальности отношения. В нем совершается поставление («ordinatio»[35]), возведение человека в церковной общине, к которой он принадлежит, в иконографическую функцию, по которой он должен изображать для своих братьев и сестер невидимо присутствующего Господа, совершающего служение Первосвященника, делать Его — сакраментально - доступным для восприятия органами чувств. «Быть рукоположенным» соответственно не означает личного обладания какими-то полномочиями и более высокой святостью, но — и не иначе, как только применительно к общине, совершающей литургию, — изображать для Церкви ее Главу — Христа, через которого во Св. Духе всем членам Его Тела истекает Божественная жизнь. Это изображение не есть ни исполнение роли, ни заместительство, но совершается в смысле реального представления невидимого в видимом. Носитель духовного сана лишь тогда является «прототипом» или «местом Божиим», «когда имеется в виду конкретная евхаристическая община. Тогда рукоположение становится (...) указанием на особое место в общине, и после своего поставления рукоположенный определяется через свое “место” в общине, которая по своей евхаристической природе здесь и сейчас изображает Царство Божие»[36].

Что носитель духовного сана занимает свое место именно в среде общины, что это место — особое (но не над собранием, а внутри него), что священнослужитель действует «in nomine Ecclesiae» («от имени Церкви»), но одновременно и «in persona Christi» («в лице Христа»), — все это, согласно воззрениям Восточной Церкви, свидетельствуется священником как совершителем эпиклезиса по поручению общины. Как «typos Christi» («прообраз Христа»), он призывает Св. Духа и тем самым представляет Христа, совершившего первую эпиклезу в обетовании Св. Духа при вознесении на небеса[37].

---

[34] Ratzinger, *Das Fest des Glaubens* 84f. По этому вопросу ср. его же: *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier.* In: IKaZ 7 (1978) 488–497. 489.

[35] Лат. *ordinatio* — упорядочение, приведение в порядок, возведение в должность; от *ordo* — ряд, порядок, в т.ч. и должностной. — *Прим. ред.*

[36] J. D. Zizioulas: *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie.* In: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Freiburg – Basel – Wien 1973 (QD 50), 72–113. 93f.

[37] Ср.: R. Hotz: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West.* Zürich – Köln –

Быть священником — это реальность отношения: в среде священнической общины носителей царственного священства (1 Пет 2, 5. 9) обладатель духовного сана прообразовательно представляет своим братьям и сестрам здесь и сейчас Единственного Священника — Христа. Он действует так, что ни его священство по сану не является производным от всеобщего священства общины, ни всеобщее священство верующих не является производным от священства священника по сану. В общении всех собравшихся в одном и том же месте рукоположенный священник служит олицетворением Христа, служа́щего всем и совершающего свою литургию и свое дело для многих людей[38]. Священник выступает как прототип в качестве познаваемого органами чувств «места» Христова, и священническое рукоположение становится только «отведением ему особого места в общине», так что рукоположенный по своем рукоположении определяется как раз своим «местом» в общине, которая по своей евхаристической природе изображает Царство Божие, присутствующее здесь и сейчас[39].

Реальность отношения всегда проявляется двояко: епископ столь же реально сейчас обеспечивает присутствие Главы Христа, как Церковь, которой он предстоит, обеспечивает присутствие Тела Христова. Реальность отношения коренится в реальном присутствии Христа в евхаристическом собрании, и как отношение Главы к Телу между епископом и общиной имеется вполне понятная взаимная сопряженность, а именно: община не может быть без епископа, но справедливо и обратное — не может быть епископа без общины[40].

В реальности отношений литургии священник являет собой «образ». Это понятие восходит к духовному наследию самого́ Фомы Аквинского: священник «gerit figuram Christi» («представляет образ Христа»)[41]. «В качестве предстоятеля общины и соответственно “во образе” Иисуса Христа как Главы своего тела» священник обращает к Богу-Отцу евхаристическую (благодарственную) молитву[42]. Уже в термине «образ»

Gütersloh 1979 (Ökumen. Theol. 2), 235–240 (со ссылкой на: O.Clément, *A propos de l'Esprit Saint.* In: Contacts 85 [1974] 87).

[38] Ср.: Zizioulas, *Priesteramt und Priesterweihe* 96; его же: *Being as Communion* 231.

[39] Там же, с. 93 и сл.

[40] J. Meyendorff: *Orthodoxie et Catholicité.* Paris 1965, 23, 105f.

[41] Congar, *Ein Mittler* 129f: «Repraesentatio, gerere personam, in persona Christi. В церковной жизни, особенно в священнодействиях таинств, священник зримо берет на себя «образ Христа»». Относительно выражения «gerit figuram Christi» ср. у Фомы Аквинского: *IV Sent.* d. 24 q. 1 q. 2al, obj. 3.

[42] F. Eisenbach: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien*

выражена реальность отношений: являющий собой образ выступает в общении как «ролевая фигура», и он служит общению лишь как посредник, обеспечивающий присутствие. Но священническая роль — это намного больше, чем величина межчеловеческого взаимодействия. Ей подобает реальное содержание, которое в схоластическом богословии описывалось не всегда в бесспорных понятиях типа «sacra potestas» («священная власть») или «vis consecrandi» («власть освящения»), но которое, тем не менее, точно устанавливало, что речь идет о реальности, превосходящей межчеловеческие отношения.

Согласно мнению Симеона, архиепископа Фессалоникийского (Солунского), Христос призвал «ant' autou» епископов «как искупителей, душепопечителей, возводителей на небо, к свету и к жизни, пастырей и стражей» (Выражение «ant' autou» следует понимать не как «вместо себя», но в смысле Его «живых прообразований» [«antitypoi»].) Обладая Его властью, епископы совершают свое служение не для себя и не через себя, а для порученной им паствы[43]. Перед нами не клерикалистское преувеличение, а на примере носителей духовного сана предпринятая конкретизация того, чтó является делом Церкви в искуплении как целом: быть неотъемлемой частью Божественного ка́табасиса в зримую реальность сего мира ради его возвышения, ради его «жертвования» в полноту жизни Триединого Бога.

Литература:

G. Bätzing: *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar.* Einsiedeln 1986 (Kriterien 74).

H. U. v. Balthasar: *Die Würde der Liturgie.* In: IKaZ 7 (1978) 481–487.

H. U. v. Balthasar: *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* In: ders.: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967, 166–217.

Y. Congar: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums.* 3. Aufl. Stuttgart 1964.

Y. Congar: *Ein Mittler.* In: Gemeinsame Röm.-Kath./Evang.-Luth. Kommission (Hg.): Das geistliche Amt in der Kirche. 4. Aufl. Paderborn – Frankfurt/M. 1982.

zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 416f: «Несмотря на возражения на соборе, все же определенно утверждается, что священник, на протяжении всей литургии, "возглавляя общину, выступает во образе Христа", так что руководимые и совершаемые им молитвословия не только представляют собой голос Церкви, но и являются молитвой Христа Своему Отцу».

[43] Ср.: Kunzler: *Porta Orientalis* 453; *De Sacerdotio* — PG 155, 961 B-C.

Conférences Saint-Serge, XXIIe Semaine d'études liturgiques 1975: *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle.* Roma 1976 (Bibliotheca EL Subsidia 7).

G. Greshake: *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes.* 5. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1991.

W. Kasper / G. Sauter: *Kirche — Ort des Geistes.* Freiburg – Basel – Wien 1976 (Ökumenische Forschungen, Kleine ökumenische Schriften 8).

K. Koch: *Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes.* In: A. Schilson (Hg.): Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 315–332.

H. de Lubac: *Les Églises particulières dans l'Église universelle.* Paris 1971.

S. Marsili: *La Liturgia culto della Chiesa*: Anamnesis 1. Torino 2. Aufl. 1991, 107–136.

J. Ratzinger: *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In: Concilium 3 (1967) 299–304.

J. Ratzinger: «Auferbaut aus lebendigen Steinen». In: W. Seidel (Hg.) Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 30–48.

J. Ratzinger: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes.* Einsiedeln 1981.

A.Thaler: *Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie.* Fribourg 1988 (Praktische Theologie im Dialog 2).

J. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute.* In: US 25 (1970) 342–349.

K. J. Zizioulas: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church.* With a Foreword by John Meyendorff. Crestwood – New York 1985 (Contemporary Greek Theologians 4).

1.9

АНА́МНЕСИС: НИСХОЖДЕНИЕ БОЖИЕ В ПОТОК ВРЕМЕНИ

«Ана́мнесис» (воспоминание) — это ключевое понятие для литургического богословия[1]. В богослужении человек *воспоминает* о спасительном делании Божием. Это воспоминание должно быть — поскольку оно претендует быть искупительным для воспоминающих — другого рода, чем простое воспроизведение в памяти событий, лежащих в прошлом; воспроизведение, которое хотя и вызывает эмоции, но, будучи делом человеческим, не может быть прямо спасительным. Поэтому ана́мнесис должен рассматриваться в аспекте Божественного ката́басиса, Божественного нисхождения в поток времени.

1.9.1 *De immutabilitate Dei*[2]

Бог, будучи неизменным, возвышается над любыми переменами[3] и пребывает по ту сторону времени. Этот догматический тезис однако может вызвать ложное впечатление, что христианское учение о Боге отделяет себя от библейского опыта веры в живого (живущего со Своим народом) Бога и склоняется к философскому представлению о

---

[1] В Византийской Литургии *Ана́мнесис* (или *поминание*) представляет собой часть Анафоры (следует за Установительными словами и предшествует Эпиклезису) и содержит воспоминание событий истории спасения. — *Прим. перев.*

[2] «О неизменности Божией» (лат.) — *Прим. перев.*

[3] Ср.: L. Ott: *Grundriß der katholischen Dogmatik.* 10. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1981, 41f.: «Изменчиво то, что из одного состояния переходит в другое. Каждое тварное создание вследствие своей конечности изменчиво. Но Бог — абсолютно неизменчив. *De fide*». Соответствующие высказывания Церковного учительства см.: DH 197, 285, 294, 297, 358, 416, 501, 569, 683, 800, 1330, 2901, 3001.

Боге внеисторическом. Действительно, в философском богословии содержится абстрактное учение о Боге, не подверженном изменениям. Такой Бог, как полагают, безучастно противостоит изменчивым судьбам людей. Но, тем не менее, догматическое положение о неизменности Бога не содержит тезиса о том, что Он «внеисторичен».

Итак, суждения Св. Писания (например, Иак 1, 17) о «неизменности» Бога должны получать адекватное толкование (в смысле Его «непреложной верности Завету»), а также пониматься исторически (как «неизменность Его благости»)[4]. Именно в таком смысле в заамвонной молитве литургии Иоанна Златоуста цитируется Иак 1, 17; в качестве неизменности Божией считается неколебимая верность Завету «Отца светов», от которого нисходят «всякое даяние благо и всяк дар совершен». Или: в анафоре литургии Иоанна Златоуста Триипостасный Бог прославляется как «присносущий, всегда тот же», а после этого начинается перечисление искупительных тайн, начиная от акта творения и вплоть до эсхатологического завершения[5]. Неизменность Божия — это непреложность Его любви и верности по отношению к Своим творениям. Божественная воля к искуплению, к тому, чтобы творение имело часть в Его жизни, — неизменна и находится по ту сторону времени, но выражается внутри времени в спасительных благодеяниях (они в Св. Писании фиксируются как исторические события, а быстротекущее время называется историей искупления).

1.9.2 Человек во времени

Будучи подвержен переменам, человек живет во времени. Время для него — это промежуток его жизни, чтобы вы-ступить из себя (ср. *эк-зистенция*[6]) ради отношений с Богом, человеком и внешним миром. Только лишь через это отношение человек становится личностью, которая в той мере находит путь к себе, в какой она, как «Я», познает и осуществляет себя через противопоставление к «Ты». Находясь в «своем» времени, человек вступает в отношение с окружающим его миром, и, более того, он собирает мир — познавая его и живя в нем и с ним — в своей личности; он становится «зеркалом»

[4] Ср.: *Maas* 25–29.

[5] Ср.: *Kallis* 182f, 124–127.

[6] От лат. *ex-sisto*, «выходить, выступать», переносно «возникать, появляться существовать». — *Прим. перев.*

мира своего времени, «микрокосмом». Сей мир, его ежедневное течение, его история, его нужды и надежды — все они глубочайшим образом формируют каждого отдельного человека. Каждый проносит в себе, через время и через продолжительность своей собственной жизни, частичку внешнего мира и тем самым становится «исторической личностью», порождением конкретно определенной эпохи, которая накладывает на него свою печать, которая принадлежит к нему и к которой он принадлежит. Как место изменения, время дано человеку в качестве задачи, чтобы через отношение стать самим собой, чтобы, став таковым, войти в безвременное, чуждое всякой перемене отношение с живым Богом: *spatium verae et fructuosae paenitentiae* («пространство истинного и плодотворного покаяния»).

Поэтому время как математическая и физическая величина — это нечто совсем иное по сравнению со временем в экзистенциональном смысле. Действительно, физическое время вообще ничего не говорит о возможностях человека превзойти самого себя, вступить в отношения и осуществить себя в них или же — пропустить все эти возможности. Как математико-абстрактная величина оно не дает никакого доступа к присутствию в полноте Божественной жизни, которая (полнота) взрывает все человеческие представления о времени, содержит обетования веры, является абсолютной и покоится сама в себе. Физическое время, которое, будучи сменой регулярно повторяющихся идентичных интервалов, и так является абстракцией наших измерительных инструментов — никуда не приводит[7].

Данная во времени завершенность постоянно подводит человека к его ограниченности и конечности. Линейно-исторический образ времени обнаруживает это со всей остротой.

Непрерывно идущее вперед время, неумолимая смена становления и уничтожения единственных шансов и никогда не повторяющихся возможностей — все это всегда заставляет человека оставаться фрагментарным. Истекающее время никогда не позволяет человеку осуществить себя полностью, полностью вернуться к себе, но постоянно оставляет ему лишь фрагменты его личности, его отношений и его жизни в мире и с миром. «Глубочайшая печаль человеческого бытия происходит от времени: его нельзя ни остановить, ни повернуть вспять, все минует, все исчезает, все влачится к своему неумолимому концу. Более того: время — иллюзорно. Бл. Августин в

---

[7] Ср.: Evdokimov: *L'Orthodoxie* 205.

своей "Исповеди" гениально показал, что из трех составляющих времени ни одна не обладает существованием. Будущее, т.е. то, что еще не существует, проходит через настоящее, через неуловимый момент в его летящей быстроте и становится прошлым, чтобы исчезнуть в том, чего уже больше нет»[8]. Если время не истолковать как историю спасения, то линейное понимание времени дышит духом отчаяния перед лицом бесконечного, абсурдного Ничто, откуда исходит время и куда оно уходит.

Понимание времени в Св. Писании также является линейным. Но, согласно этому пониманию, время не приходит из бесконечного Ничто и не возвращается в Ничто, но имеет установленное Богом начало. В акте творения Бог сотворил также и время, и время — это Его творение. Время имеет также установленную Богом конечную точку. Время в христианском смысле линейно и представляет собой точно определенный отрезок, исходящий от Бога и возвращающийся к Нему. Оно является временным пространством, которое дано Неизменным Богом, и в этом пространстве совершаются изменения мира. Исходящее от живого Бога и тотчас возвращающееся к Нему время — это всегда уже время искупления, когда все изменения творения, случающиеся в нем, соотнесены с предзаданной целью причастности творения к полноте Божественной любви. В качестве линейно протекающего (искупительного) времени история представляет собой манифестацию Божественной воли к спасению мира, которая возвышена над всеми изменениями и стоит за всеми изменениями.

Линейное понимание времени как времени искупления отличает Израиль от соседних народов, которые придерживались циклично-мистического понимания времени. Израиль отправляет свой культ как встречу с Богом, Который вступил в историческое отношение с Авраамом и Иаковом. Поэтому в нем никогда не отсутствует историческое измерение. Языческий ритуал — это попытка с помощью обрядов убежать от неизвестности и отыскать безопасность в некоего рода погружении в мистические времена богов. «Язычники пытаются убежать от истории и от секулярного мира с помощью присоединения к сакральному. Но, в понимании Израиля, напротив, сакральное еще глубже входит в историю. (...) Вовлечение в историю через литургию поэтому есть секуляризирующий или десекуляризирующий процесс. Он приводит человека в непосредственный контакт с тварной дейст-

[8] Ср.: Evdokimov: *Das Gebet der Ostkirche.* Graz – Wien – Köln 1986, 44f.

вительностью (т.е. с секулярным), но опять-таки в той мере, в какой реальность проникнута спасительным присутствием Божиим»[9].

Божественная воля спасти человека непревзойденно обнаружилась в Иисусе Христе, но также и в исторических событиях, о которых сообщают Св. Писания Ветхого и Нового Заветов и которые воспоминаются за богослужением; причем как раз не в смысле индивидуального размышления о них, а анамнетического осовременивания в присутствии празднующей общины Божественной воли к спасению человека, как она обнаружилась в искупительном событии прошлого. Поэтому ветхозаветные ежегодные праздники, истоками которых являются праздники природы из до-ягвистского времени, были в Израиле историзированы, т.е. он были переосмыслены как праздники воспоминаний, когда воспоминаются искупительные деяния Бога в истории. Подобное воспоминание — собственного рода: за ритуальными словами и действиями вновь и вновь актуализируется спасение, уже осуществленное Ягве, и вновь и вновь дается обетование окончательного спасения в будущем.

В противоположность строго линейному пониманию времени в Израиле, другие античные народы придерживались цикличного понимания, особенно в различных магических религиях. Цикличный образ времени особенно свойствен мистическому мышлению. Оно определяется становлением и исчезновением как *единственными* критериями времени вообще и пытается стать господином над тем и другим через постоянное повторение прошедшего. «Нет ничего нового под солнцем» (Еккл 1, 9), и непрерывные повторения в той же мере приводят к абсурду, как окончательно завершенное в линейном образе времени. В основе циклического образа времени лежат данные в природе повторения временных отрезков: дня и ночи, месяца, года, равно как смена времен года. Жизненные процессы зависящего от природы человека, связанные с постоянно повторяющимися временными отрезками, — например, сев и жатва, — способствовали циклическому пониманию времени: время есть вечное повторение одного и того же ритма, непрерывное следование становления, исчезновения и нового становления.

Смена времен года отражает также отпадение от божественного Золотого века, через различные промежуточные стадии, вплоть до

[9] E. Maly: *Das Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst in den Heiligen Schriften.* In: Concilium 7 (1971) 89–94, 91f.

злого века настоящего времени, в котором господствуют смерть и закон скоропреходящего. «Благодаря культовой драматизации мифов о незапамятных временах происходит обновление и повторение первоначального акта творения, вследствие чего уничтожается зло завершившегося старого года и заново творится жизнь. И это касается не только отдельного человека, но и всей культовой общины, всего народа. Так веровали, что можно преодолеть время и историю»[10]. Это привело к обожествлению времени, начиная с индуизма и вплоть до греческой культуры. Культовое поклонение времени как богу должно было освободить общину от его губительной власти. В буддизме искупление означает освобождение от времени; искупленное бытие заключается в нирване, в которой преодолено время как горестное колесо иллюзий и зла[11]. Таким образом, также и для цикличного образа времени остается в силе суждение Евдокимова, по которому — стрелки часов никуда не ведут[12].

1.9.3 Ана́мнесис: литургическое настоящее

Литургическое время Евдокимов называет синтезом линейного и цикличного образов времени; во всяком случае синтезом циклично каждый год повторяющегося года Господня, во время праздников и памятных дней которого, однако, вспоминается линейно протекающая история спасения. Этот синтез, таким образом, имеет намного более глубокий смысл.

«Литургическое время» определяется «нынешним моментом» Божественного спасения, сейчас происходящим Божественным искупительным настоящим. Литургическое время — это «экзистенциальное время»: вневременность Божия стоит по ту сторону продолжающегося времени творения и вторгается, «святыми» или «литургическими временами», в нашу жизнь, когда Бог говорит во времени. Божественная «предвечность» не находится ни перед временем, ни после него, ибо она представляет собой вхождение Божественного «нынешнего момента» в течение тварного времени. Таким образом, литургия получает свою искупительную силу от катабатического

[10] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, 23f.
[11] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, 21 f.
[12] Evdokimov, *L'Orthodoxie* 205.

«нынешнего момента» Божественного искупительного присутствия, совершаемого Им же. Зачин евангельских чтений в то время не есть историческое напоминание о прошедших событиях, он имеет власть «открывать время и осуществлять себя в настоящем времени, в каждый момент — как подлинное содержание всех моментов». Искупительное время некоего определенного исторического момента не повторяется, но человек, живущий по законам времени и пространства, повторяет себя, вновь и вновь вступая в общение с тем, что остается присносущим за мимотекущим временем, — Божественным приглашением ко спасению[13].

Отсюда Евхаристия ни в коем случае не есть (культовое) движение человека в направлении Бога, не нанизывание жертв, не повторение людьми жертвенного служения Христа, не их осовременивающий образ, но присутствие самого этого жертвенного делания Христа. Христос — это Тот, Кто приносит жертву, Кто приносится в жертву и Кто принимает жертву, как об этом сказано в ана́мнесисе византийской литургии[14]: человек не может пожертвовать ничего, что уже от начала не принадлежало бы Богу; «культовая жертва» в смысле «do ut des»[15] здесь исключена[16]. Как раз в евхаристической жертве самоотдача Христа на кресте хотя и является вершиной и совокупностью всего домостроительства спасения (как жертвенное движение через Сына к Отцу), но она (как отдельное событие) не является исключительно средоточием смысла. Совершение Евхаристии — это осуществляемое в данном месте и в данное время подытоживание всего домостроительства спасения, и тем самым оно охватывает в «нынешнем моменте» настоящего времени также и эсхатологическое завершение[17].

---

[13] Ср.: Evdokimov, L'Orthodoxie 206 208.

[14] Kallis 131ff.

[15] Лат. «даю, чтобы ты дал». — *Прим. перев.*

[16] Ср.: J. Meyendorff: *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris 1969, 275: «La notion d'échange est dépassée...».

[17] Meyendorff, *Le Christ* 275f: Евхаристия «est la réalisation, au moment ou nous y participons, de l'économie du salut dans son ensemble et avec tous ses éléments rendus réellement présents: Incarnadon du Logos, sa Mort, sa Résurrection et sa Seconde Venue. II est celui qui oftre, mais, aussi, il "se sanctifie soi-meme" (Jean 17, 19), dans son humanité, dans notre humanité reunie autour de la Table eucharistique: c'est laη le mysteηre de l'Eglise» («...Это осуществление, в момент нашего участия, иконии спасения в его полноте и со всем тем, что реально присутствует: Воплощение Логоса, Его Смерть, Воскресение, Второе Пришествие (Ин 17, 19): Он — это Тот, Кто приносит Жертву, но также и Тот, Кто "посвящает Себя" в своем человечестве, в

Литургическое воспоминание не есть «напоминание» о событии в прошлом в смысле линейного понимания времени. Оно есть «ана́мнесис», а по Казелю (*Casel*) — «воспоминание о таинстве», что означает: «То, что некогда совершилось историческим, естественным образом, снова предстает перед нами в таинстве». Собственно, речь здесь идет о «настоящем времени», но: «Для нас, людей, в нашем нынешнем состоянии, это остается воспоминанием, и только в вере можно увидеть настоящее время. По внешнему облику это — воспоминание, но для верующих это — настоящее время, причем духовное настоящее время»[18]. Казель весьма четко проводит различие между «культовым воспоминанием» и тем, что обычно понимают под «воспоминанием». Культовое воспоминание — объективно, «оно существует и без меня. В культе совершается нечто, что не зависит от человека как субъекта; здесь принимает участие совершенно иная, более высокая власть»[19]. «Культовое воспоминание» отличается от просто воспоминания также своим характером действия: уникальное спасительное действие Божие в литургическом действии выступает как событие настоящего времени, так что присутствующие за богослужением могут участвовать в Божественных действиях. Поэтому Казель говорит о «более высоком присутствии» — в ныне совершаемом богослужении людей — искупительного действия Божия, состоявшегося в истории. Это было справедливо уже для празднования Пасхи в Израиле. Также и Тайная Вечеря Иисуса Христа содержит в заповеди ана́мнесиса больше, чем простое воспоминание о чем-то уже прошедшем; Христос, как вознесшийся Господь, присутствует в своей общине и действует в ней, так что она совсем не нуждается в «воспоминаниях» о Нем. Но этим, однако, не достигается последней ясности о самом способе приведения в настоящее время.

Согласно Шильденбергеру (*Schildenberger*), еврейское слово «зиккарон» («воспоминание», «памятный знак») обладает более глубоким смыслом, и оно сводится к тому, что в Талмуде сказано относительно «сегодня» (применительно к Исх 13, 4): «Мишна в талмудическом трактате "Песахим" требует: "В каждом поколении человек имеет обязанность так воспринимать себя, как будто он сам

нашем человечестве, собранном у Евхаристического Жертвенника: в этом Тайна Церкви»).

[18] Casel, *Opfermysterium*, hrsg. v. V. Warnach 487f.

[19] Там же, с. 492.

вышел из Египта". Идет ли здесь речь о чисто субъективном процессе, о "как будто", без объективного основания?»[20]. Объективное основание состоит в самоидентификации каждого последующего поколения с тем поколением людей, которое шло по пустыне, поскольку обращенное к нему слово Божие распространяется также на всех потомков Израиля и тем самым основывает единство народа Завета. Постоянно повторяющееся слово «сегодня» представляет собой актуализацию Завета-Союза, заключенного на горе Синай, и Божественное искупительное действие Исхода в богослужебном воспоминании последующих поколений по-своему остается всегда новым. Выражение «*по-своему* всегда новым» разъясняет соответствующий образ: «Божественный Завет, заключенный на Синае, — это постоянно сущее единственное и единое искупительное деяние Божие, которое Бог не отменяет даже по отношению к нарушающему Завет народу (Лев 26, 44), хотя Он по временам и лишает его благодеяний Завета. (...) Когда Бог сам вспоминает о своем Завете, тогда это "воспоминание" представляет собой новое оживление старого искупительного дела: как Он тогда вывел предков из Египта, так Он и потомков освободит из пленения» (Лев 26, 45). Оба спасительных поступка представляют собой особо выдающиеся последствия одного искупительного действия Бога Завета, которое можно сравнить с золотоносной жилой, которая по большей части невидимо пролегает под землей, но временами выступает на поверхность»[21].

То, что, подобно золотоносной жиле, залегает «невидимо под землей», — есть «деятельное бытие» Ягве: «В каждый момент, постоянно осуществляет Ягве свое деятельное бытие. Само имя "Ягве" говорит, что Бог, открывающийся в этом имени, является пра-реальным, единственно реальным. (...) Эта пра-реальность обнаруживается перед конкретно мыслящим евреем посредством могущественного делания Божия»[22]. Призывая Ягве, Бога-Спасителя, мы объективным образом переносим в наши дни Его спасительные деяния, причем не просто в субъективном воспоминании участников празднования. То, что празднуется на празднике, становится «сегодня» в присутствии Ягве, спасавшем «тогда»: «сегодня» совершается Исход из Египта, поскольку Бог так же спасает и будет спасать, как Он тогда спас отцов.

[20] Schildenberger, *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentl.* Pascha 82f.
[21] Ср. там же: 83–85.
[22] Там же: 84.

В принципе речь совсем не идет об искупительном событии, благодаря которому люди получили опытное познание спасительного могущества Божия, а о самóм этом спасительном могуществе, которое, подобно обычно сокрытой золотоносной жиле, выходит на поверхность в исторических ситуациях спасения. Поскольку доступ к золотоносной жиле всегда открыт в анáмнесисе, человеку удается не только превзойти (добиться «трансценденции») течение времени, меняющемся от момента к моменту, но и в силу анáмнесиса в литургии добраться до разделительной линии между временем и вечностью. Так он становится подлинным современником библейских событий от сотворения мира вплоть до их эсхатологического завершения, — «мы переживаем их столь же конкретно, как и очевидцы этих событий»[23], — потому что в каждом из них обóживающая любовь Божия выступает настолько же актуально, как «сегодня», как «теперь» во встрече с живым Богом в ходе литургического праздника.

В таком смысле и звучат поверх всех времен слова Господа, сказанные за Тайной Вечерей. Их воспринимает и современный человек, но не для того, чтобы вместе с другими людьми до него повторить события Великого Четверга, вызвать их в памяти. «Сегодня» слышащий словá Иисуса о хлебе и вине является «современным свидетелем» случившегося «тогда», поскольку «сегодня», как и «тогда», речь шла об одном и том же, и одно и то же предлагается людям, живущим по различным координатам времени и места других пространств и эпох. Поверх различий времен речь идет об открытии полноты жизни Триипостасного Бога — для человека через вочеловечившегося, преподающего Себя в пищу и питие Сына во Св. Духе.

Так, во время Рождества Христос рождается на глазах совершающей литургию общины, а в пасхальную ночь ей является Воскресший из мертвых. Каждое евангельское чтение делает для нас современным само библейское событие[24]. За всеми событиями, о которых сообщается в Св. Писании, стоит живое течение Божественного потока жизни, не знающего перерывов. Христос, через которого Отец в Св. Духе одаривает мир своей Божественной жизнью, и *уже* присутствует и в то же время *еще только* приходит. Его присутствие и Его пришествие совершаются за любой литургией, в «моменты», которые только потому возможны, «поскольку на них в наше смертное время падает живое, *освобожденное от смерти время*. Если сказать иначе: у источника наших

[23] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 241.

[24] Ср. там же: 241f.

богослужений находится духовная сила, от которой мы должны пить непрестанно в *новое время* воскресения Христова. Оно вторгается в наши дни, недели, годы, и настолько долго, чтобы наше старое время вполне прониклось им и расторглось наше смертное покрывало. Уже сейчас, "сегодня", мы можем иметь в нем свою часть»[25].

1.9.4 Ана́мнесис: дело Божие или человеческое?

Воспоминание — это удел человека. Будучи человеческим делом, ана́мнесис не превосходит времени и сам по себе не обладает спасительной силой. В литургических молениях Церкви вновь и вновь встречаются ана́мнесисы или, по крайней мере, анамнетические элементы. Ана́мнесисы стоят в центре та́инственных и сакраментальных действий. Молитва о даровании спасения, здесь и сейчас, сопрягается с примерами (парадигмами) из истории спасения: как тогда Ты спас свой народ, так и ныне помоги нам. Просто думать об этих унаследованных от предков ситуациях спасения как о событиях, лежащих в прошлом, и оставлять их в прошлом, — это, действительно, есть дело человеческое, покоящееся на способности человека помнить и вспоминать.

Но сегодня истолковывать в качестве спасительных ситуации прошлого, случившиеся с другими людьми, в другое время и в другом месте, фиксироваться на них в молитве, ориентироваться на их парадигмы, чтобы испросить себе от Бога новое спасение, — все это предполагает наличие веры в то, что случившаяся тогда ситуация, которая по ана́мнесису возвращена в современность, была не просто случайностью или счастливым стечением обстоятельств, но действительно действием Божиим. А исповедание, что Бог тогда действовал людям во спасение, возможно только через веру, что Он также и сегодня действует во спасение. Вера не обусловливает анамнетического настоящего времени спасительного события, бывшего тогда (как если бы оно, по взмаху волшебной палочки, могло переместиться через границы времени и пространства в наше время); искупительное присутствие Божие, стоящее за всем искупительным опытом, позволяет современным молящимся, благодаря ситуации спасения, пережитой другими людьми, вызывать ее и переносить на иные, ныне данные ситуации. Без присутствия стоя́щего по ту сторону времени Бога, Который действует как тогда, так и сегодня, любое воспоминание было

[25] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 145.

бы вынужденным оставлением прожитого и пережитого в прошлом, которое завершилось раз и навсегда и стало невозвратным. Согласно мнению Пипера (*Pieper*), именно благодаря искупительным событиям, еще не лежащим исключительно в прошлом, близкий и спасающий Бог стучится в сердце человека. Благодаря тому, что́ предшествующие поколения пережили в качестве спасительного действия Божия, но также и благодаря внешним знакам (не в последнюю очередь через совершение обрядов) «из сверхчеловеческой сферы» — знание «смысла бытия, спасения и погибели, знание обо всем том, чему нас не могут и не должны научить ни опыт, ни наука, поскольку в принципе мы это уже знаем и знали с незапамятных времен», стучится в сердце человека, напоминает о себе и желает быть услышанным[26]. Воспоминание об этом последнем знании всегда является напоминанием Бога о спасении, приходящем единственно от Него. Он, единственный Податель спасения и жизни, Сам откликается на томление человека по спасению и жизни, причем также на примере своих спасительных деяний, совершенных в истории, дабы человек «помянул» о Нем и открылся навстречу Его действию.

Вместе с тем, вера, как иное наименование отношения к живому Богу, никогда поначалу не бывает делом человеческим, ибо она всегда становится возможной лишь благодаря опережающей благодати Божией, которая сама по себе призывает к участию в полноте Его жизни и побуждает к ответу по вере. Вера, которая и делает возможным ана́мнесис, — есть Божие делание в человеке, ныне проходящее катабатическое напоминание о других, уже совершившихся в истории нисхождениях, равно как катабатический призыв взывать о новом спасении. Поэтому «ана́мнесис» — это другое название для животворящего и освобождающего отношения Бога с людьми, которое осуществляется поверх любых ограничений времени и пространства, а следовательно, поверх отдельных, хранимых в памяти, искупительных событий. Как таковое, это отношение всегда является делом обеих сторон: Божественным опережающим (катабатическим) действием, совершенным некогда, а теперь актуализированным в наполненном событиями воспоминании; делом человека, принимающим приглашение ко спасению и осуществляющего его в своей жизни. По причине этого опережающего действия Божия ана́мнесис поначалу является катабатической величиной, требующей от человека анабатического ответа.

---

[26] Ср.: Pieper, *Das Gedächtnis des Leibes* 71

Ана́мнесис в смысле ката́басиса обосновывает богослужение, как служение стоя́щего по ту сторону времени Бога человеку, живущему во времени. Поэтому ана́мнесис — как и вся литургия в целом — не есть ни субъективное вызывание в памяти библейских спаситель ных событий или других эпизодов, о которых рассказывается во Св. Писании, ни «мемориал» прошлого, устраиваемый и совместно проводимый общиной, ни «парадигма» любого рода (например, морально-этическая, психологическая, паренетическая* и т.д.), которую хочет получить община, чтобы справиться с ныне возникшей в ней ситуацией, ни «рассказ» о событии из истории или из истории спасения[27], ни театральная постановка опыта освобождения в прошлом, устраиваемая по педагогическим или терапевтическим мотивам.

Конечно, также и при ана́мнесисе человек занимает центральное место. Он стоит в центре Божественной заинтересованности в его спасении, как это есть и всегда было известно любому доброкачественному богословию (в том числе и не имевшему этикетки «антропологического поворота»), как это выражено в ана́мнесисе литургии Иоанна Златоуста: «Воспоминая (...) все то, что совершилось ради нас, — крест, гроб, воскресение в третий день, вознесение на небеса, сидение одесную Отца, второе, новое пришествие во славе, приносим Тебе Твое от Твоих за всех и за вся»[28]. Но стоящий на центральном месте человек наделен свободной волей, снабжен способностью вступать в отношения и призван к общению с живым Богом. Он может отказаться от вступления в отношения. Но он может и отважиться на него, он может вступить в общение с Богом, засвидетельствовавшим свою заинтересованность в искуплении человека своими спасительными деяниями, о которых говорится в Св. Писании. За всеми этими деяниями кроется неизменная воля к спасению всех людей, ко-

* Паренетическая — увещевательная (см. *п.* литература в античной Греции). — *Прим. ред.*

[27] Излюбленная мысль Хойслинга такова: «Речитативный стиль молитвы посредством идентификации ролей служит освобождению молящегося субъекта»; этот же взгляд разделяет и Мерц (*Merz*). Ср.: A. A. Häußling: *Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie.* In: ALw 25 (1983) 1–8. 6–8. Его же: *Gedächtnis des Vergangenen* 122f. M.B. Merz: *Liturgisches Gebet als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet.* Münster 1988 (LQF 70), 59f. Нашу критику см.: M. Kunzler: *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie.* Paderborn 1993, 277f., 282f., 446f., 551f.

[28] Ср.: *Kallis* 130–133.

торая проявлялась в различные «моменты» в мире, живущем по законам пространства и времени. Те люди, которые ныне восприняли приглашение к животворящему отношению с Триипостасным Богом, воспринимают его как нечто большее, чем события, принадлежащие прошлому; они представляют собой подтвержденные в прошлом откровения о неизменности приглашения к спасению. Вообще вспоминать о них, подкреплять ими свою нынешнюю надежду на спасение — это уже само по себе Божие спасение и дар благодати, который всегда оказывался весьма действенным.

Литература:

H.J. Auf der Maur: *Feiern im Rhythmus der Zeit* I: GdK 5. Regensburg 1983, 16–25.
O. Casel: *Die Liturgie als Mysterienfeier*. Freiburg i. Br. 1922.
O. Casel: *Zur Idee der liturgischen Festfeier.* In: JLw 3 (1923) 93–99.
O. Casel: *Das christliche Festmysterium*. Paderborn 1941.
O. Casel: *Das christliche Kultmysterium*. 3. Aufl. Regensburg 1948.
O. Casel: *Mysterium des Kommenden.* Paderborn 1952.
O. Casel: *Mysterium des Kreuzes.* Paderborn 1954.
O. Casel: *Die große Mysteriennacht.* In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte 36. Maria Laach 1965, 68–81.
O. Casel: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes.* Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968.
O. Casel: *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Herausgegeben vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson.* Regensburg 1986.
A.A. Häußling: *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart.* In: ders. (Hg.): Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Düsseldorf 1991 (Schriften der Kath. Akademie in Bayern Bd. 140), 118–130.
W. Maas: *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre.* Paderborn 1974 (Paderborner theol. Studien 1).
H.B. Meyer: *Zeit und Gottesdienst. Anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit.* In: LJ 31 (1981) 193–213.
J. Pieper: *Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten.* In: W.Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 68–83.
J. Schildenberger: *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha.* In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960, 75–97.
J. Tyciak: *Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien.* Freiburg i. Br. 1968 (Sophia Bd. 9).

1.10

ТЕОСИС: ОБО́ЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И МИРА КАК ЦЕЛЬ БОЖЕСТВЕННОГО КАТА́БАСИСА

1.10.1 Возможно ли говорить об ἔσχατα*? К вопросу о способности современного человека к литургии

Вопрос, заданный Романо Гвардини и заключающий в себе большую меру скепсиса, вопрос о «способности к культу» современного человека[1], содержится в тексте, уже ставшем классикой в области исследований литургической истории. Он продолжает интенсивно обсуждаться. Способен ли вообще современный человек совершать литургию? Согласно Хойслингу (*Häußling*), дальнейшее существование литургии, этой «аномалии культурного поведения», подвергается опасности[2]. Так ли это? Действительно ли требуется радикальное вмешательство, решительное сокращение литургических форм, чтобы в будущем литургия вообще совершалась?

По крайней мере, в настоящее время складывается впечатление, что не только все более сокращается количество людей, практикующих свою веру, но и сама вера, как кажется, обороняет свои последние рубежи. Множество людей отказалось от поисков смысла жизни за пределами сего земного бытия; другие ищут себе спасения в оккультных обрядах или во вновь возникших учениях о спасении, и они этим показывают, что человек в основе своей все еще остается религиозным, что религиозная предрасположенность все еще побуждает его веровать в какую-то высшую силу и практиковать свою веру[3].

---

* ἔσχατα (греч.) — последнее. — *Прим. ред.*

[1] R. Guardini: *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung.* Ein Brief. In: LJ 14 (1964) 101–106; в переработанном виде см. также: R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung.* Würzburg 1966, 9–18. Согласно другому утверждению Гвардини, у современного человека «отсутствует элементарное осознание символического содержания бытия». Ср.: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung.* Würzburg 1951, 32.

[2] Ср.: A. A. Häußling: *Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns.* In: LJ 38 (1988) 94–108. 104f.

[3] Ср.: R. Hummel: *Neue Religiosität und New Age.* In: A. Schilson (Hg.): *Gottes Weisheit*

Для многих христиан это исчезновение веры и сокращение числа практикующих верующих представляет собой соблазн, но он, согласно Хойслингу, образует необходимую составную часть веры: «Разве понятие веры не содержит в себе предпосылки, что существуют грехи и соблазны? Не утверждается ли в вероучении, что должны быть катастрофы, всеобщие и индивидуальные, что вид сего мира, порожденный грехом, должен исчезнуть, что Христос стал камнем преткновения и остается им, где бы Он ни обитал, в том числе и там, где мы Его исповедуем? Разве не известно, что Церковь вместе со Христом пойдет на крест, так что нам еще предстоит много страданий?»[4]

Не сказано ли все это слишком по-западному и, кроме того, весьма в средневековом духе? Не стóит ли за сказанным всего лишь одна из многих возможностей говорить об искуплении человечества Иисусом Христом и как раз та, которая для современного человека не разъясняет, а запутывает? Разве ныне все разговоры о заместительных, искупительных страданиях, о получении благодати через удовлетворение Божьему правосудию не являются скорее препятствием, чем помощью? Может быть богословие никак не может заметить, что стремление человека к счастью, — в том числе и человека, находящегося под проклятьем первородного греха, — все-таки в конце концов указывает на причастность полноте Божественной жизни, на обóжение? Возможно именно находясь в плену традиционных воззрений, немалое число людей задается вопросом, имеет ли смысл вступить в отношение с Богом, доверять свою жизнь такому Богу, Сын которого ради нас стал «постоянным камнем преткновения»? Разве от Него можно ожидать обóжения *моей* жизни? «Кризис, навалившийся на служение литургии», эта самая «неспособность к культу», о которой столько говорится, — это, может быть, всего лишь бегство от такого Бога, поиски Которого могут завести человека в ситуацию суда и распятия Иисуса Христа. Может быть «культовая неспособность» представляет собой бегство от объявленной «важ-

---

im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 61–77.

[4] Такова критика голландских евхаристических молитв, которые в 60-е годы были весьма модными, но отчасти действительно отличались богословской бедностью. Ср.: A.A. Häußling: *Noch einmal: Neue Eucharistiegebete in Holland.* In: LJ 20 (1970) 113–120. 119.

[5] Ср.: A.A. Haußling: *Die Liturgie der monastischen Kirche.* In: Th. Bogler (Hg.): Mönchtum — Ärgernis oder Botschaft. Liturgie und Mönchtum, Heft 43. Maria Laach 1968, 77–86. 84.

нейшим сакральным символом» пустоты Бога, являющегося загадкой и внушающего мало доверия, что Он на деле дарует вечную жизнь[5].

Человека, будто бы неспособного к культу, будет невозможно подвигнуть и на молитву, если в ней он не получит своего голоса, выражающего томление по счастью и полноте жизни, а должен будет, ради сохранения своего «статуса», лишь молитвенно воспроизводить из библейских прообразов «ситуации облагодатствования через суд Божий». Молитва является для него — «человека онтологической удаленности от Бога» — «готовностью к покаянию, к принятию свободы Бога оказывать милость и даровать избранничество». Поэтому Хойслинг выводит за границы молитвенного стиля, ориентированного на образцы из Св. Писания, также библейские образы эсхатологического завершения, поскольку они, как и все эсхатологические обетования завершения, «в этом смысле не могут "цитироваться как молитвы", ибо они искажают ситуации, в которых оказывается молящийся. "Цитироваться" могут лишь ситуации облагодатствования в суде Божием»[6].

Складывается впечатление, что человек постоянно находится только под судом, и уж если не под судом Божиим, то под судом других людей. Ибо древние, в технократическом мире не находящие себе большого применения космические символы, должны уступить место новой символической реальности, которая предлагает общественные связи, по отношению к которым современный человек обнаруживает более развитое восприятие, чем по отношению к окружающему его миру[7]. За 12 лет до Хойслинга Мальдонадо (*Maldonado*) отстаивал ту же самую точку зрения[8]. Качество связей, точнее сказать, проблемы отношений и их разрешение должны, составить новый подход к символической реальности.

---

[6] A. A. Häußling: *Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie.* In: ALw 25 (1983) 1–8. 6–8.

[7] Ср. там же с. 4 и сл.

[8] L. Maldonado: Vers une liturgie sécularisée. Traduit de l'espagnol par Lucien Nève. Paris 1971, 248: «Aujourd'hui les symboles cosmiques de la nature semblent avoir perdu leur crédit... En revanche, l'homme concret, le frère dans toute sa réalité, tout comme histoire, l'évènement, la vie quotidienne, les gestes de la vie commune, deviennent le véritable signe, le "sacrement" le plus éloquent» («Кажется, что сегодня космические символы природы утратили доверие к ним [человека]. Вместо этого, конкретный человек, брат во всей своей реальности, история, события, повседневная жизнь, жизнь общественная становятся настоящим знаком, самым красноречивым "таинством"»).

Человек, находящийся под судом, может ссылаться только на ситуации суда: здесь сказывается радикальное разделение естественного и сверхъестественного, для которого Ранер (*Rahner*) предложил понятие «экстринсецизма»[9]. Если благодать как «надстройка» может находиться лишь по ту сторону любого человеческого опыта, то, следовательно, естественная природа, в силу приглашения Божия к спасению, «терпит ущерб», поскольку приглашение, как нечто чуждое, поступает извне и может быть имеет содержанием совсем не то, к чему человек стремится[10].

1.10.2 «В свете Твоем у́зрим свет» (Пс 36, 10б)[11]

«Если бы тварное было в нас, чем обладали бы мы таким уж особенным?» — таким вопросом задается Симеон Солунский относительно благодати, даруемой человеку[12]. «Благодать» — это для христианского Востока есть не что иное, как «gratia increata» («нетварная благодать»), но не сам Бог, вступающий в отношение с человеком и пребывающий в животворном общении. Основой этого отношения является любовь, и его целью — обо́жение тварного создания, причастность человека к полноте Божественной жизни.

Человек «становится Богом»; хотя в отношении человек совершенно един с Богом и полностью несет Его в себе, однако Триипо-

---

[9] Под термином «экстринсецизм» (*extrinsecismus* — «снаружность»; от *extrinsecus* — снаружи, извне, сверх того, вне, кроме того) Ранер понимает точку зрения, согласно которой «благодать выступает как простая, хотя сама по себе и превосходная, «надстройка», которая благодаря свободному замыслу Божию «воздвигается» над естественной природой, и при этом таким способом, что отношение между природой и «надстройкой» не более интенсивно, чем отношение непротиворечивости (чисто негативно понятой “potentia oboedientialis”)». При этом Ранер дает карикатурное представление, определяемого как эссенциалистский, стиля мышления: его сторонники, по мнению Ранера, «уверены, что однозначно знают, какова в точности человеческая природа и на какое точно расстояние она распространяется». Подобный «экстринсецизм» Ранер считает опасным, а его онтологические предпосылки — проблематичными.

[10] Ср. там же с. 325. Согласно Ранеру, эта проблематика еще усугублена первородным грехом: человек «может воспринять призыв Бога, распространяющийся за границы человечества, только как помеху, когда Бог как бы желает ему навязать нечто, пусть даже весьма возвышенное, для чего человек не создан».

[11] По счету Септуагинты и русской Библии Пс. 35. — *Прим. перев.*

[12] *Dialoges* 32 — PG 155, 160 A.

стасный Бог — по своему непостижимому существу — в то же время радикально отличен от человека и полон тайны[13]. В облагодатствованном человеке пребывает Сам Предвечный, Триипостасный Бог, и Он приобщает человека к внутри-тринитарной жизни. Следовательно, то, что Бог закладывает в человеке и что взращивает вплоть до эсхатологического завершения, — это нечто нетварное, это Он сам, находящийся в общении со своим творением. Не разрушая человека в его «нетварной» идентичности, Бог позволяет ему быть причастным Своей нетварной, неизменной полноте жизни. Поэтому благодаря обо́жению человек становится «Богом по благодати». Он остается человеком, но получает часть в бесконечной полноте Божественной жизни. «Обо́жение» посему не означает, что тварная реальность остается такой, какой она есть, и что ей единственно будет прибавлено то, чем она сама по себе не обладает, и не означает также, что она утратит свою «нетварную» идентичность, а означает совершенство тварного человека как твари в причастности к Божественной жизни.

Преображение Господне на горе Фавор занимает, в качестве «события» в истории спасения, ключевое место; оно выступает как парадигма обо́жения[14]. Кондак византийского последования праздника 6 (13) августа указывает на следующее обоснование события на горе Фавор: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша, да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты если воистину Отчее сияние*»[15]. Обожение тварного мира, участие творения в полноте Божественной жизни воссияло в Преображении Христовом. На Фаворе имела место «увертюра» того завершения, ко-

[13] Ср.: Gregor Palamas: *Défense des Saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff. 2 Bde. 2. Aufl. Louvain 1973 (Spec. sacr. Lovan.), I, 3, 23–159.

[14] Используя западные понятия, И. Гервеген (*I. Herwegen*) пишет: «Преображение, в христианском смысле, — это возвышение человека из естественного состояния в сверхъестественное ради участия в Божественном бытии, Божественном свете и блеске». Ср.: *Der Verklärungsgedanke in der Liturgie*. In: Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. 2. Aufl. Düsseldorf 1922, 22–48. 27.

* На горе преобразился, Христе Боже, и ученики видели славу Твою, насколько они могли воспринять (по ограниченности человеческой природы), дабы, когда увидят Тебя распинаемого, они уразумели добровольное Твое страдание, и возвестили миру, что Ты воистину есть Отчее сияние. — (По версии прот. В. Успенского). — *Прим. перев.*

[15] Edelby, *Liturgikon* 971.

торое больше не нуждается в подкреплении смертью на кресте, дабы охватить глубочайшие глубины человеческого бытия[16].

Обóжение по парадигме Преображения — это завершение принятия бытия, которое, согласно Пиперу, представляет собой причину и содержание каждого праздника. Никакое согласие на бытие не может быть столь радикальным, как восхваление Бога. Ядром любой литургии является утверждение—аффирмация; она действительно представляет собой «ничем не ограниченное “да” и “аминь”»[17]. Таким образом, каждый действительный праздник «учрежден богами»* и совершается «в конфликтном поле между жизнью и смертью», — ведь в преходящих тварных созданиях речь всегда может идти только о повторении Божественного утверждения бытия перед лицом конечности ж изни[18]. Совершаемый на земле праздник, литургия, как служение Бога человеку и миру, кроме как «уже всегда и все дни совершаемое одобрение мира по особому поводу и неповседневным способом»[19], не может быть чем-либо иным, как расширением внутри-тринитарного праздника на творение (по избыточествующей любви и радости Трех Лиц от бытия друг друга): совершенное утверждение творения и радости от его бытия, общение с тварным миром с целью его обóжения и причастности к Божественной жизни.

Задача человека состоит в том, чтобы ввести себя и через себя весь мир в это приглашение к общению и тем самым в процесс обóжения[20]. Вступление в животворное отношение с Богом не означает презрения к миру, не означает аскетического отказа от него ради собственного спасения, а означает включение творения, жизни человека, со всеми ее вершинами и падениями, в процесс обóжения. Это обóжение есть претворение существа, но без утраты идентичности. «Все то, чем мы являемся, что мы делаем, что интересует нас в этом мире, может и должно руками совершителей Литургии приноситься в жертву Богу. Это не значит, что все должно оставаться, как есть. Но, с другой стороны,

---

[16] Ср.: *Clément* 264.

[17] Ср.: J. Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes.* 2. Aufl. München 1964, 46–62; *Muße und Kult.* München 1955, 77f.

* Здесь: имеет сверхестественную природу — *Прим. ред.*

[18] Ср.: *M. Josuttis* 54f.

[19] J. Pieper, *Zustimmung zur Welt* 52.

[20] Ср.: D. Papandreou: *Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie.* In: K.Schlemmer (Hg.): *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* Freiburg – Basel – Wien 1991 (QD 132), 35–52. 41.

все не должно перестать быть тем, чем оно ,в принципе, есть, но оно должно стать тем, чем оно ,собственно, являлось в замысле Божием и что исказилось в грехе. Таков парадокс утверждения и отрицания мира посредством Литургии — преобразования, но не разрушения мира, его обновления, но без нового сотворения из ничего. Этот парадокс выступает как Таинство Христово в откровении посредством Евхаристии, привязанной ко времени и пространству. В нем обновляется, но не уничтожается ветхий Адам; человеческая природа принимается без изменений; человек бывает обо́жен, не переставая быть человеком»[21].

Тот, кому известны тайны обо́жения мира и себя самого, тот, согласно Лосскому, достиг истинного гнозиса («знания»). Такой человек видит мир каким он есть, а именно — в свете Божественной любви, и в ней он открывает свое истинное величие и достоинство: в свете Твоем, в Твоей упреждающей благодати, у́зрим мы свет, мир, определенный к завершению через обо́жение[22]. Кто привносит сей мир в процесс обо́жения, тот воспроизводит эсхатологические образы завершения, тот преодолевает разрыв между естественной природой и сверхъестественной[23], поскольку он принимает мир в свой ана́басис, в свое движение навстречу Богу, претворяет в жертву и тем самым подводит его к такому завершению, когда кухонные котлы будут столь же «святы», как жертвенные чаши перед алтарем Храма, и когда на конской упряжи будет начертано святое Имя Ягве (Зах 14, 20 и сл.) и вся земля будет полна славы Божией (Чис 14, 21).

Литература:

M. Aghiorgoussis: *Christian Existentalism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God.* In: Greek Orthodox Theological Review 23 (1978) 15–41.

R. Albertine: *«Theosis» According to the Eastern Fathers, Mirrored in the Development of the Epiclesis.* In: EL 105 (1991) 393–417.

---

[21] J.D. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute.* In: US 25 (1970) 342–349. 343ff.

[22] Ср.: Lossky, *Théol. myst.* 215f.

[23] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 90: «Pour l'ascèse occidentale, suivre la nature c'est toujours aller à l'encontre de la grâce. Pour l'Orient, l'homme "à l'image de Dieu" définit exactement ce qui est l'homme par nature. Etre créé à l'image de Dieu comporte une grâce de cette image, et c'est pourquoi, pour l'ascèse orientale, suivre sa vraie nature c'est travailler dans le sens de la grace. La grâce est co-naturelle, sur-naturellement naturelle à la nature. La nature porte une exigence innée de la grâce, et ce don la fait initialement charismatique.

E. Amon: *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch.* Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988 (Studien zur Pastoraltheologie 6).
O. Clément: *La beauté comme révélation.* In: La Vie Spirituelle 637 (1980) 251–270.
G. Greshake: *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung.* Freiburg – Basel – Wien 1986.
A. A. Häußling: *Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit.* Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie. In: ALw 25 (1983) 1–8.
I. Herwegen: *Der Verklärungsgedanke in der Liturgie.* In: Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. 2. Aufl. Düsseldorf 1922, 22–48.
K. Koch: *Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt.* In: R. Liggenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS Paul Mäder). Romanshorn 1991, 31–53.
G. Mantzaridis: *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition.* Crestwood – New York 1984 (Contemporary Greek Theologians 2).
J. Moltmann: *Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes.* In: Concilium 21 (1985) 35–41.
G. Pöltner / H. Vetter (Hgg.): *Theologie und Ästhetik.* Freiburg – Basel – Wien 1985.
J. Tyciak: *Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtliche Durchblicke.* Bonn 1946.
J. Tyciak: *Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem westöstlichen Gespräch.* Düsseldorf 1949.

Le terme "surnaturel" dans la mystique orientale, est réservé au degré suprême de la déification. L'ordre naturel est ainsi conforme à l'ordre de la grâce, s'achève en lui et culmine dans la grâce déifiante». («Для западной аскетики следовать природе всегда значит идти против благодати. Для Востока, человек "по образу Божию" указывает на то, каков человек по природе. Существо, созданное по образу Божию, несет в себе благодать этого образа, и поэтому для восточной аскетики следовать своей истинной природе значит трудиться в направлении, указанном благодатью. Благодать со-естественна, сверхъестественно естественна для природы. Природа хранит в себе врожденные требования благодати, и этот дар делает ее изначально благодатной ("харизматической"). Термин "сверхъестественный" в восточной мистике применяется к высшей степени обо́жения. Естественный, природный порядок, таким образом, соответствует благодати, находит в ней свое завершение; его высшая точка — обожествляющая благодать»).

II часть

АНА́БАСИС:

ЧЕЛОВЕК ВОСХОДИТ К БОГУ

2.1

АНА́БАСИС И ЕГО ЗРИМЫЙ ОБРАЗ

На Божественный *ката́басис* (нисхождение) человек отвечает свои *ана́басисом* (восхождением). Лишь когда Бог нисходит на землю, для человека открывается возможность восхождения к Нему: и мы возносим хвалы и просительные молитвы, приносим жертвы и творим покаяние.

Лавретическое измерение литургии (т.е. почитание Бога человеком) представляет собой, скорее всего, аспект ана́басиса, но все же ана́басис ни в коем случае не исчерпывается одним богопочитанием. Бог не имеет нужды в человеческих хвалениях. Когда Он все же выявляет себя катабатически и выступает из неприступного Божественного Света, то, значит, Он сам желает вступить в контакт со своим творением. Ана́басис (отклик человека на Божественную благосклонность к себе и ко всему миру) — это отклик на зов к общению, что для творения равнозначно причастности к Божественной жизни.

Подобно тому, как в ката́басисе Бог выявляет, обнаруживает Сам Себя, так и ана́басис есть не что иное, как проявление человеком себя самого.

2.1.1 Человек проявляет себя в ана́басисе

Бог обитает в неприступном Свете, но все же проявляет Себя вовне. Бог завязывает связи со своим творением, чтобы преподать дар Своей жизненной полноты. Пред-вечное торжество, — когда Троица Божественных Лиц-ипостасей, во взаимной радости от бытия друг друга, подтверждает это бытие, — теперь распространяется и на все творение.

Божественная любовь превосходит самодостаточность трех Лиц. Бог, выступая из Света, свойственного Божественным Лицам и неприступного для любого тварного существа, выходит навстречу человеку. Бог полностью выступает из Своего Существа, но отнюдь не покидает неприступного Света Божественности. Во всей полноте Он присутствует здесь и сейчас и, тем не менее, как Пресвятой, остается — радикально Иным. Бог общается с нами, но не растворяется в общении; Он выступает из Себя, чтобы «возвысить» тварные существа до участия в пред-вечном празднике Своей Любви, и при этом данный праздник сам по себе никогда не «перестает».

Бог, в силу беспредельности Своей любви, желает восхитить, возвысить тварный мир к Себе. Он, собственно, не имеет нужды ни в сем мире, ни в человеке, но мир и человек возникли по Его воле. Контакт между лицами предполагает, что есть неустранимое различие между «мной» и «тобой». «Я» признаю́ в «тебе», другом человеке, самостоятельную личность. «Моя» любовь не только позволяет «тебе», возлюбленному мною, оставаться самим собой, но еще и радуется этому. Ведь и среди людей любовные отношения невозможны, если не соблюдено различие между «мной» и «тобой». Сто́ит нивелировать различие, как общение прекратится и наступит поглощение: «я» преобразую «тебя» по своему подобию и, не оставляя возможности быть другим, разрушаю «тебя».

Такова проблема в отношениях между любыми партнерами, и она тем более реальна для взаимоотношений между Триединым Богом и человеком. Чтобы и здесь могло состояться подлинное общение, Бог «нуждается» в самостоятельном человеческом «ты»: Бог (катабатически) обращается к человеку, сколь бы тот ни был отличен от Него, а человек (анабатически) отвечает Ему, не утрачивая при этом своего человеческого естества. В этом и коренится как Богоподобие человека, так и его способность к общению с Богом.

Чем человек является в глубинах своей сущности, — в такой же мере тайна, как и тайна существа Божия. О человеке можно сказать лишь одно: его глубочайшая суть состоит в обладании жизнью. Человек ощущает себя «живым» в той мере, в какой он способен проявить себя и вывести наружу, ради вступления в контакт, свою глубинную суть, а она заключается в «обладании жизнью»[1].

---

[1] Ср.: Gregor Palamas, *Cap. phys.* 30 – PG 150, 1140 D.

При всем коммуникативном «самовыражении», человек в своей глубине все же остается тайной, в том числе тайной и для себя, так что и в этом отношении человек сотворен по образу и подобию Божию. Свою богоподобность по отношению к *Deus absconditus* (Богу прикровенному) человек открывает в себе, когда сознает себя «homo absconditus» («человеком прикровенным»), когда видит в себе самом самую большую тайну-загадку после тайны Триединого Бога[2].

Согласно К. Ранеру (*Rahner*), личность — это «само-бытийность» и «отраженность-в-себе-самой». Сказанное справедливо по отношению и к Богу, и к человеку (как Его образу и подобию). «*Источение*, т.е. *emanatio* (или выявление), собственного существа по собственному побуждению, сопровождается возвращением-к-себе этого по собственному основанию выявленного, также откровенного существа. Чем интенсивнее протекают обе фазы выявляющего и возвышающего себя обратно бытийного существа, чем больше бытийное существо способно высказать себя и при этом удержать высказанное при себе, чем полнее высказавшееся существо умеет себя же и воспринять, тем больше бытие выявляется как свое, всякий раз собственное бытие-у-себя»[3].

Подобный же образ человека можно найти и у Р. Гвардини. Он называет «душой» ту суть человека и то средоточие его «я», которое св. Григорий Палама обозначил как «обладание жизнью».

Соотношение между телом и душой Гвардини определяет как *реальный символ*; именно в этом соотношении наиболее отчетливо видно, что́ «реальный символ» представляет собой. Тело человека есть реальный символ в чистейшем проявлении, поскольку без него присутствие духовной души было бы невозможно. Эта реальная символика убеждает, что человек — это его телесно-духовная целостность: он не есть ни только душа, ни только тело. По отношению к телу человек находится даже в отношении обладания, — ведь говорят же: *моя* голова, *моя* рука и т.д. Личностное «я», или душа, или духовное ядро личности, —нуждается в присутствии тела, ибо оно дает пространство и место для реально-символического присутствия души; только благодаря телу духовное «я» вступает в пространственное и временно́е бытие[4]. Как реальный символ, допускающий присутствие здесь и

[2] Ср.: P. Evdokimov: *Die Frau und das Heil der Welt.* Moers – Aschaffenburg 1989, 70.

[3] K. Rahner: *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz. 2. Aufl. München, 1969, 67f.

[4] Ср.: Guardini, *Liturgische Bildung* 15–18; Die Sinne und die religiöse Erkenntnis 17.

сейчас, тело является первейшим и интимнейшим инструментом, в котором нуждается душа, чтобы «выразить себя», чтобы обнаружить себя вовне и включиться в общение. Тело — это самый первый символ человека, самое первое выражение его свободы, и через тело человек выходит вовне из своей прикровенной духовной сущности и присутствует как для себя самого, так и для других[5].

Тело — это, хотя и первое и самое интимное, но все же не единственное средство самовыражения. «Чтобы высказать всю полноту своего душевного богатства, человеку недостаточно выразительных возможностей тела, его объемов, линий и движений, его членов и очертаний. Человек расширяет эти возможности, принимая предметы окружающего мира в область обитания своего тела»[6]. Предметы окружающего мира, среди которых находится сам человек, вовлечены им в самовыражение души. В окружающих предметах творения, с которыми человек вступает в личное отношение, он осуществляет себя реально-символически и претворяет их в места своего присутствия.

Гвардини различает в таком расширении сферы обитания несколько степеней, которые, подобно «одеяниям», обволакивают «я» и с помощью которых душа выражает себя вовне. «Поначалу возможности выражения [телесной] формы, ее размеров, состояний и движений обогащаются посредством одежды. Складки, цвет, украшения и гармоническое сочетание предметов одежды открывают большие возможности. Облик и движения тела теперь могут быть подчеркнуты и усилены множеством способов. Далее: линии и положения членов тела увязываются с бытовыми предметами. Форма и движение члена тела получают свое продолжение. Выразительность подаю́щей руки увеличивается, когда рука не пустая, а с чашей; сила удара возрастает, как только рука обхватит рукоять молота... Человек становится частью определенного окружения, вступает в продуманно устроенное помещение, в котором имеются седалища, целесообразные орудия и украшения».

Тело, одежда и орудия в их совокупности — это три первых «одеяния», с помощью которых душа выражает себя вовне, но они не являются единственными. Поскольку, согласно Гвардини, земное и космическое пространства намного превосходят душевные силы

Ср. также: Gregor Palamas, PG 150, 1140 D и: Guardini, *Liturg.* Bildung 23: «Одушевленное тело — это выражающая себя в теле душа».

[5] G. Greshake: *Gott in allen Dingen finden.* Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg – Basel – Wien 1986, 28f.

[6] Guardini, *Liturg.* Bildung 34; Die Sinne und die relig. Erkenntnis 49.

человека, человек нуждается в ограничении пространства для своего бытия, иначе не будет возможности свести необъятность и хаотичность мира «к внятным представлениям». Жилище и окружающее пространство, по причине «пригодности к обитанию», становятся реально-символическими овеществлениями «я». Дальнейшим, выводящим за пределы жилья, шагом в «экзистенции» человека становится Отчизна. Здесь, в свою очередь, имеются градации: родной город, область, вся Родина. «Моя Родина — это я сам. Мне не обойтись без нее, но и ей не быть без меня»[7].

«Я» или моя душа — мы осуществляемся реально-символически: в теле, одежде, орудиях, отдельных предметах, в пространстве, доме, городе, в родной окру́ге, на малой родине и во всем Отечестве. Все перечисленное образует тот промежуточный мир, который только и делает возможным установление контактов между духовными личностями. Более того: предметы сего мира в качестве реальных символов души становятся частью самого́ человека. Между человеком и окружающим миром возникает личное отношение, и это последнее в свою очередь воздействует на человека[8]. То, что нашло себе дорогу «из внутреннего и его ментальности в выражающее внешнее», оказывает обратное воздействие «от внешнего к заключающему в себе духовность внутреннему»[9].

Так например, особые телесные достоинства повышают нашу самооценку; красивая одежда прибавляет человеку уверенности в себе; опыт бытия-с-самим-собой в собственных четырех стенах (французы в таких случаях говорят: *il est chez-lui* «он у себя») порождает чувство защищенности; ощущение принадлежности к определенной культуре, определенному народу и отечеству сообщает человеку особую идентичность. Человек тем больше приобретает черты неповторимой личности, чем более он вступает в общение с окружающим миром и чем более он способен, сфокусировав мир в своей личности, себя же в нем и выразить. А окружающий мир в свой черед так воздействует на человека, что он растет как личность, пополняет свои богатства и приобретает способность всякий раз по-новому и все совершеннее выражать себя. Чем больше от мира оказывается в лич-

---

[7] Ср.: Guardini, *Liturg*. Bildung 34–37.

[8] Ср.: K. Rahner: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*. In: Schriften zur Theologie, VIII. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 395–408. 396.

[9] Ср.: R. Guardini: *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*. Unv. Nachdruck der 3. Aufl. Mainz – Paderborn 1989, 72.

ностном отношении к душе, тем богаче становятся формы «per-sonare»*, этого звучания таинственной сути «обладания жизнью» в окружающем душу мире.

Но совершенным человек, как средоточие отношений, становится только в общении с Богом, Вот почему любое наше отношение к миру и к ближнему получает свое завершение в ана́басисе, в животворной связи человека с живым Богом.

2.1.2 Коммуникативное понимание символа

Чтобы состоялся акт общения, партнеры по взаимоотношениям должны встретиться в одном месте. Состоящие из души и тела люди лишь тогда способны к общению, когда встречаются в реально-символическом формах присутствия, через которые душа или мое «я» овеществляют себя, — например, в теле. Из телесных особенностей, одежды, употребляемых орудий, из окружающего человека мира (как реально-символического места присутствия души) можно вывести то коммуникативное понимание символа, которое разъяснит ана́басис как вступление человека в животворное общение с Богом.

Может ли земное и зримое быть носителем невидимой духовной реальности? Ответ на вопрос зависит от понимания символа. Если на вопрос дается отрицательный ответ, то, значит, под символом понимается лишь знак для памяти, произвольно созданный человеком. Но тогда ни в коем случае не следует употреблять термин *реальный символ*[10], — его применяют, имея в виду литургическую символику.

Вплоть до начала нового времени, однако, (под влиянием [нео]-платонического учения о причастности) на поставленный вопрос давали утвердительный ответ. Благодаря этому учению упрочилась идея, по которой *finitum* есть *capax infiniti*, — *конечное способно вместить бесконечное*, — так что невидимое, вследствие сущностной аналогии, образно может присутствовать в видимом. Реальностное понимание символа определило не только литургию, но и придало всей картине мира символический характер. Действительно, Бог, Вседержитель, столь

---

* Автор сближает и обыгрывает глагол *personare*, «(громко, далеко) звучать», и имя существительное *persona*, «личность». — *Прим. перев.*

[10] Ср.: E. v. Ivanka: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.* Einsiedeln 1964.

же присутствует в виде образа в любом мирском владыке, сколь Он присутствует в каждом мирском и тем более литургическом символе.

Учение о причастности может стать и опасным, если его неправомерно расширить от реального символа до пансакраментализма. Тогда все и вся становятся *capax infiniti* по причине «автоматически» протекающего овеществления невидимого в видимом. Корбон (*Corbon*) причисляет пансакраментализм, наряду с культом, к тем искушениям, которым подвергается литургия: все становится (наполненным реальностью) знаком присутствия Христа. Тогда «и собрат — это сакрамент, и природа — сакрамент, и искусство, и культура, и партизанская война, и поддержание правопорядка, и психоанализ, и практика групповой динамики. Сакраментальное становится панацеей от всех болезней, и им кишат самочинные литургии»[11].

Согласно Готцу (*Hotz*), учение о причастности коренится в «иерофанном» восприятии присутствия абсолюта в человеке, который, однако, конечен, а такое восприятие со времен платонизма пронизано философскими идеями[12]. Но перед лицом философского анализа пережитой опыт имеет приоритет, а с ним и соответственное отношение. Этому соответствует поступок Барта (*Barth*), который заменил философскую «analogia entis» («аналогию бытийного») на «analogia relationis» («аналогию отношения»). По его мнению, нет сущностной аналогии между символом и тем, что символизируется, «ибо бытие Божие и бытие человека как были, так и остаются несопоставимыми между собой», — они имеют аналогию лишь в аспекте отношения. Отношение между человеком и Богом — это образ отношения, которое внутри себя имеет Триипостасный Бог[13]. При этом нельзя забывать, что отношения человека никогда не могут принять другой формы, как только через опосредование зримого творения. Его красота и великолепие коренятся в святости Творца, для Которого они прозрачны, так что красота представляет собой самостоятельный источник откровения ради познания Бога[14]. По мнению Клемана (*Clément*) красота, «которая порождает все отношения (*communio*)», — это

---

[11] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 110.

[12] Ср.: R. Hotz: *Religion — Symbolhandlung — Sakrament. Die christlich-theologische Bedeutung des kultischen Symbolhandelns*. In: LJ 31 (1981) 36–54.

[13] Ср.: K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, III/2: Die Lehre von der Schöpfung. 2. Aufl. Zürich 1959, 262.

[14] Ср.: Clement, *La beauté comme révélation* 251. Относительно прекрасного, которое во всех проявлениях всегда превосходит себя и призывает человека к

одно из имен Бога[15]. Тварный мир в целом подобен неопалимой купине, пронизанной Божественным светом. Мир есть «икона», поскольку он «прозрачен» для своего Творца, исполняющего его целиком, но при этом Бог не лишает его тварной идентичности. Мир имеет свою долю в Боге, но как раз не в смысле (нео)платонического учения о причастности, а в смысле перихорезиса. Перихорезис позволяет видимому символизировать невидимое и отражать Божественную славу (Δόξα) во «всеобъемлющей Евхаристии»[16].

Перихорезис (здесь — исполненность Богом тварной реальности), согласно Клеману, определяет христианское понимание символа, когда все земное рассматривается через небесное. Мир не растворяется в Боге, а становится местом пребывания Бога, храмом Пресвятого Духа, посредствующим звеном для общения между Богом и человеком. Образцом и моделью для подобного перихоретически-коммуникативного понимания символа является человеческая природа Христа и, тем самым, также и Евхаристия. Перихорезис устраняет опасность пансакраментализма: как историческое, так и евхаристическое тело Христово — они оба, в своей тварной само-бытийности, остаются реальностями сего мира, но в них все же обитает полнота Божества и через них, как через источник, Бог вступает в отношение с человеком. Мы призваны вовлечь все творение в это (через Христа и во Христе открытое) общение, во «всеобъемлющую Евхаристию», которая в конечные времена сольется с небесной литургией.

Поскольку вышеописанное понимание символа основывается на перихоретической пронизанности творения Богом, оно существенно отличается как от пантеистического смешения Бога и мира, так и от идеи о том, что мир растворяется в Божественном. Имея на себе печать живого отношения, это понимание символа не совпадает также с безличностным учением (нео)платонизма о причастности, по которому пра-образ вызывает к жизни образ. В конечном итоге подобное

безграничному, бесконечному общению, см. также: H. U. v. Balthasar: *Wahrheit. Ein Versuch.* Einsiedein 1947, 253f.

[15] Clément, там же: «La beaute est un nom divin et Denys l'Aréopagite, dans son traité des Noms divins, célèbre "la Beauté qui produit toute communion"». Dieu est en lui même plénitude de beauté, dans un sens inséparablement ontologique et personnel».

[16] Там же 253: «La pèrichorèse, car le visible doit symboliser l'invisible, doit rendre gloire dans une immense eucharistie».

понимание символа как отношения вносит коррективы и в Аристотелево (широко пропагандируемое схоластами) понимание, по которому тварное представляет собой лишь осуществленное воздействие на него нетварного, после чего первое больше не находится с последним в живой связи, лишь каузально производит бытие сего мира от Бога-Творца, но далее Его присутствия в мире не примечает. В конце концов деисты на Западе подняли подобные представления на доктринальный уровень.

Вочеловечившийся Сын Божий — это и есть наилучший образ (τύπος) символа. Единственно от Него любая символика почерпает свое «истинностное содержание», превосходящее все другие понимания символа и включающее их в себя. Христос в себе примиряет Платона и Аристотеля, восточный и западный стили мышления. Символ — это сам предмет в его транспарентности для Триединого Бога, и символ — это место для жизненного обмена между Богом и человеком[17].

2.1.3 Ана́басис как исполнение всех человеческих самовыражений и как «анафора».

Окружающий мир, в котором человек выражает себя, который он собирает в себе и который оказывает на него обратное воздействие, — это творение Божие. Как творение, он не создан для того, чтобы застыть в себе, не иметь отношений и просто существовать. Сей мир призван быть посредником между человеком и Богом, и об этом, ссылаясь на Псевдо-Дионисия Ареопагита, писал Лосский. Исполняя служение посредничества, все творение приобщается к жизненной полноте своего Творца[18].

При таком подходе тварный мир «посредствует» между Богом и человеком и соответственно служит тому и другому как «промежуточное звено». Бог и человек прибегают к одному и тому же тварному

[17] Ср.: там же 256f.

[18] Ср.: Lossky: *Theol. myst.* 92f. (со ссылкой на Псевдо-Дионисия): «La création apparaît ainsi comme une hiérarchie des analogies réelles ou, selon la parole de Denys, “chaque ordre de la disposition hiérarchique s’élève selon sa propre analogie à la coopération avec Dieu, en accomplissant par la grâce et la vertu données par Dieu ce que Dieu possède par nature et outre mesure”. Toutes les créatures sont donc appelées à l’union parfaite avec Dieu...» Там же 96: «Créé pour être déifié, le monde est dynamique, tendant vers son but final». Отсюда также догадка о динамике, внутренне присущей материальному творению. Ср. там же: 98 и сл.

миру для выражения самих себя, и в этом можно вновь усмотреть свидетельство о Богоподобии творения.

Со стороны Бога тварный мир есть «подобие “продолжения внутрибожественного само-высказывания”» и тем самым — видимое самовыражение Божие, в свободном волеизъявлении выступающего из неприступного Света Своего существа. Бог исходит из Самого Себя, чтобы любить, чтобы завязать отношения со своим творением[19]. Зримый мир — это поистине «самовыражение Божие, символ Его власти и величия, провозглашения и обетования Им искупления, короче говоря: «таинство» (сакрамент) Его откровения, и для нас тем самым — сакраментальное опосредование Богопознания»[20]. «При этом речь идет не только о самооткровении, но также и о самоотдаче Божией. Ибо Он Сам есть Тот, Кто, по Писанию, всем дает жизнь, всем распределяет пищу и питие, над всеми проливает дождь и повелевает сиять солнцу — над праведниками и над грешниками, и этим Он проявляет Свою любовь ко всем людям, заботливость и благосклонность». Как посредник для отношения, тварный мир не есть только способ, благодаря которому Бог присутствует пред человеком. Сей мир — это также и самоотдача Бога людям, чтобы дать им долю в Своей жизненной полноте. В тварном мире «Бог обнаруживает Сам Себя и дает Себя нам, но Он является нам не только образно. В мире Бог Сам Себя выражает и, присутствуя в Своем творении через животворящего Духа, как раз через этого Духа Он Свое творение постоянно соединяет с собой»[21].

И для человека сей мир представляет собой посредника в деле самовыражения и самоотдачи. Также и человеку приходится выступать из сокровенных глубин собственного «я» (т.е. из своей души), ибо иначе нельзя завязать отношения с теми, которые находятся за пределами меня самого. Подобно тому как сей мир является «таинством» самооткровения Божия, точно так же он является «таинством» самооткровения и человека, когда тот обнаруживает свое присутствие, придавая миру свои индивидуальные черты и тем самым его очело-

---

[19] Ср.: Greshake: *Gott in allen Dingen finden* 34f.; K. Koch: *Schopfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt.* In: R. Liggenstorfer (Hg.): *Schöpfung und Geschichte* (FS Paul Mäder). Romanshorn 1991, 31–53. 42.

[20] Greshake, там же, 37.

[21] Там же, 38 и сл.

вечивая. Это Богоподобное соответствие еще раз открывает доступ к тайне человеческой личности[22].

Чтобы вступить в отношение с другим лицом или встать в отношение к предмету, необходимо, в известном смысле, «принести жертву» (слово «жертвовать» мы понимаем как эквивалент греческого глагола ἀναφορεῖν, буквально: «возносить»). Люди и предметы изымаются из категории безразличного, чистого бытия и «возносятся» в категорию отношения. Это «вознесение» в категорию отношения может затрагивать материальные предметы (например, погоню за богатством), или идеи (ср. готовность к борьбе за идеологию); наиболее наглядно оно обнаруживается в любовных взаимоотношениях между людьми: любимый человек — это не «всего лишь» одно из существ, «наличествующих» в мире, ибо он — через отношение — стал частью личности любящего. Без этого отношения любящий перестает быть самим собой; возлюбленный (т.е. другой) человек, лишь он, позволяет любящему получить свою идентичность.

Все отношения, в которые вступает человек, в которых он выражает себя и себя же находит, — конечны, как конечен и сам человек. Даже в самом интимном любовном отношении к другому любящий человек обычно не в состоянии адекватно выразить всю палитру своих эмоций полноты и жажды жизни. Его надежды на полное счастье не могут сбыться, ибо человек с неизбежностью должен умереть, да и материальные предметы разрушаются, так что совершенные взаимоотношения на земле — невозможны.

Между тем любые взаимоотношения, наиболее чистой и зрелой формой которых является любовь, по своей природе стремятся к бесконечности. Человек сталкивается с альтернативой: либо он, как тварное создание, призванное получить долю в Божественной жизни, «вознесет», т.е. «принесет в жертву» предвечному Богу все свои устремления и привязанности; либо он, отчаявшись и смирившись с бессмысленностью мира и неизбежностью смерти, закоснеет в эгоистическом себялюбии, а эгоизм препятствует подлинным взаимоотношениям и вырождается в потребительский подход к людям и предметам. Перед человеком возникает альтернатива: или стать живым образом Божиим в нашем зримом мире, возводя его в обо́живающее отношение, или же стать подобием демона, который, мерзко ухмылясь, несет с собой распад и смерть, а в конечном итоге — абсолютную пустоту[23].

---

[22] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 68.

[23] Ср. там же: 77.

Когда свои взаимоотношения с окружающим миром со-братьев и тварных предметов человек возносит в анáбасисе, когда он включает свой мир в Божественные отношения и приносит их в жертву предвечному Богу (а именно в этом и состоит подлинный смысл любого жертвоприношения), — вот тогда эти взаимоотношения доходят до полноты. Ведь жертва не ведет к культовому уничтожению живого существа ради подкрепления моления к Богу; напротив, она направлена на сохранение, даже на усиление и увековечение жизни, так как «целью любой жертвы является: приобщиться к Божественной природе. Самопожертвование не ведет к нашему уничтожению; совсем напротив: благодаря жертве мы приобретаем нечто в добавление к уже сущему, и нам достается нечто из того, чем мы пока не обладаем». Благодаря принесению самого себя в жертву жертвенный дар достигает более высокого вида бытия[24].

Человек обязан приносить жертвы. Он, собственно, не может совершать ничего другого, как только вовлекать окружающий мир от простого бытия в отношение с самим собой, чтобы выразить себя в нем и обрести свою идентичность. Эта анафора была бы трагедией, если бы она завершалась вместе с кончиной человека и вместе с ней обретала смерть. Но она доходит до своего полного завершения, когда мир приносится в жертву Богу, когда жертва является частью анáбасиса, его необходимым выражением. Только если мы уверены, что по воскресении нас ожидает великолепное и бессмертное новое тело, мы смогли бы полностью смириться со смертностью нашего земного тела и его ограниченными возможностями. Подлинная радость от нарядного платья лишь тогда превосходит простое тщеславие, когда она имеет место в ожидании и предвкушении «indumentum salutis» («одеяния спасения»). Светлый, теплый свет приобретает смысл, превосходящий утилитарное назначение освещать и согревать, когда его воспринимают как предчувствие «невечернего света». Любой хлеб и любое вино находят свое тварное завершение в евхаристических дарах. Каждый дом человека, дающий ему защиту, ищет себе завершения в нерукотворном доме, и первый дом должен быть, соразмерно развитию культуры, — предчувствием второго.

---

[24] O. Casel: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*. Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, 414. Ср. также: 3–19.

Литература

O. Clément: La beauté comme révélation. In: La Vie Spirituelle 637 (1980) 251–270.

G. Greshake: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg – Basel – Wien 1986.

R. Guardini: Liturgische Bildung. Versuche. Rothenfels am Main 1923.

R. Guardini: Liturgie und liturgische Bildung. 2. Aufl. Würzburg 1966.

R. Guardini: Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche. 2. Aufl. Würzburg 1958.

W. Hahne: De Arte Celebrandi oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg – Basel – Wien 1990.

M. Kunzler: Porta Orientalis 265–288: Die Kritik der Diabase; 335–352: Der Mensch als Wesen, das notwendig opfert.

2.2

ЛИТУРГИЯ И КУЛЬТУРА

Без культуры и ее достижений — литургия немыслима. Из истории христианского богослужения известно, что в разнообразных христианских литургиях отразились культуры многих народов. В литургию вовлечены: язык, пение, музыка, изобразительные искусства, включая архитектуру, а они все являются культурными свидетельствами различных эпох. Поскольку ана́басис (понимаемый как анафора мира) совершается через возвышение «посредствующей» действительности, находящейся пред нами и доступной органам чувств, постольку он сам по себе непременно становится культурным событием. «Природа» — это предоставленный в распоряжение человека «материал» для самовыражения. Когда человека выражает себя, он, в то же время, не может не изменять и «материал»: он «обрабатывает» и «культивирует» (*colere*) его, так что в итоге природа преобразуется в культуру. Соответственно непреложное вовлечение природы в отношение к Богу всегда имеет также и культурный аспект.

2.2.1 Литургика — это культурология?

Если рассматривать литургику с точки зрения чистой науки и теории, то заниматься ею могли бы и неверующие ученые. Неверующий исследователь подошел бы к своим задачам точно так же, как любой культуролог, в центре интересов которого — человек. Он принялся бы описывать поведение человека, имеющего религиозные запросы, который молится и, в частности, совершает литургию, и постарался бы выяснить, как религиозная установка сказывается на его культуре. В таком случае литургика была бы наукой об антропологическом феномене, не имеющем богословской базы, и свелась

бы к культурологии, добивающейся прироста знаний о человеке еще за счет учета того, что именно данный человек, наряду с другими своими поступками, возносит молитвы и совершает богослужение. Образ молитвы, способ совершения литургии, обстоятельства, когда и по какому случаю совершаются культовые действия, — все это давало бы ключ к познанию культурно-социального контекста на каждом отрезке времени (в его текущем самопонимании). В наихудшем случае литургика могла бы стать научным исследованием симптоматики религий, которая, в своей совокупности, составила бы частный раздел всеобщей патологии человека.

В амбивалентности культуры сокрыто допущение, что (по крайней мере, как мыслимый феномен) безрелигиозная наука о литургии — возможна.

Природа представляет собой сферу обитания человека. Выражая себя, человек преобразует природу в культуру: «Культура — это преобразование человеком окружающего мира»[1]. Культура представляет собой поручение относительно мира, данное человеку Богом. В сфере культуры человек совершенствует себя и вообще довершает творение[2].

В свете сказанного, действительно, имеется внутренняя связь между литургией и культурой: анабатический отклик человека на катабатически прозвучавший зов Бога возможен как человеческое самовыражение, причем именно внутри окружающего мира и только через его посредство[3]. Как и насколько «культурно» человек выражает себя в религиозном плане — это может быть предметом исследования в безрелигиозной литургике, которая в таком случае имеет своим предметом один из многих аспектов человеческой культуры вообще. Но безрелигиозная литургика никогда не сможет понять, как именно культура выражает отношение к живому Богу. Следовательно, религиозная ценность культуры зависит от того, удастся ли ей вообще — и если да, то насколько — отразить вступление человека в животворные отношения с Богом, станут ли в ней культурной реальностью эти Богоотношения, а также во-вовлеченный в них окружающий мир.

---

[1] M.J. Herskovits: *Les bases de l'Anthropologie Culturelle.* Paris 1952, 6: «La culture est ce qui dans le milieu est dû à l'homme».

[2] Ср.: *Vatikanum* II, GS 57.

[3] Согласно Гершковичу, любой опыт, в том числе религиозный, определяется культурой. Ср.: a.a.O., 17.

2.2.2 Противоречивое соотношение между литургией и культурой

Причиной амбивалентности культуры как самовыражения человека является первородный грех. Им обусловлена и свойственная культуре тенденция к самовозвеличиванию, к самозакрытости пред лицом Божиим. Самовластная культура, выражая поступки самовластного человека, претендует присвоить себе сущность религии. Она угождает человеку тем, что своей собственной, доморощенной славой освящает его бытие в этом мире (бытие, удаленное от Бога и подверженное смерти), а эта самая слава представляет собой всего лишь «культурную» химеру, пристойное прикрытие и благородную оболочку привыкаемости к конечности бытия и к смерти.

Самовластная культура стремится к отрицанию бытия, и не только человека, но и всего земного мира. Мир, даже и сам при этом разрушаясь, принужден изводить из себя самодельные «славы» (например, богатство, власть). Мир подвергается беззастенчивой эксплуатации, ибо откуда иначе возьмутся богатства, будто бы составляющие «смысл жизни»? И если человек пытается сам от себя придать смысл бытию, он этим (перед лицом жизни, устремившейся к смерти) всего лишь «культурно» прикрывает отчаяние и скорбь, в лучшем случае заглушает их[4]. Человек, примирившийся с неизбежностью пустоты, становится «подобием демона»[5]. Вот почему, осуществляя культуру своего самовозвеличения, он злоупотребляет этим миром, а сам мир непреложно попадает из одного экологического кризиса в другой[6].

Подобная «культура» служит лишь тому, чтобы «подсластить» пилюлю отрицания, чтобы «забрать энергию у религиозного начала и поставить ее себе на службу». Затем «культура такого рода встраивает религиозное начало в свою систему, превращает (как свое высшее освящение) и его в “культуру”»[7]. В самовластной культуре в принципе нет подлинных взаимоотношений, и она безжалостно не позволяет партнеру по коммуникации оставаться другим. Она похожа на «разбойничий поход» человека, уверенного в своей полной смертности (и безнаказанности), когда нет места для жалости: будучи одер-

---

[4] Ср.: Guardini, *Liturgische Bildung* 89f.; J. Pieper, *Muße und Kult*. München 1955, 51.

[5] Ср.: Evdokimov, *L'Orthodoxie* 77.

[6] Ср.: G. Greshake: *Gott in allen Dingen finden. Schopfung und Gotteserfahrung*. Freiburg – Basel – Wien 1986, 25.

[7] *Guardini*, a.a.O., 89.

жим жаждой бытия и самоутверждения, такой человек, подчиняя себе людей и предметы, на практике разрушает их. Спектр подобной культуры широк; например, его ныне можно видеть в сатанинском культе у некоторых приверженцев «тяжелого рока»[8]. Самоизвращение человека в сфере культуры доходит до предела, когда «эстетическая форма», используемая для гармонии, превращается именно в какофонию, когда, например, доходят даже до наслаждения эстетикой «красивого трупа»[9].

В неменьшей мере подверженность первородному греху наблюдается в извращенной культуре, когда она эстетически пропагандирует свои «учения об искуплении» и насаждает псевдо-религии, обещающие человеку, что тот сам по себе достигнет славы, к которой он, имея в себе неизгладимый образ Божий, стремится по естеству. Не к законному *обо́жению*, а к *обожествлению* человека зовут тоталитарные системы (наподобие фашизма или коммунизма). Они совершают собственные (нередко весьма напоминающие церковно-литургические) обряды и прибегают к символике, которая, будучи «коммуникативно-поведенческим механизмом», служит выражению их собственной специфики[10] (чему подчинены также искусство и архитектура)[11]. Надо не упускать из вида также культурные (т.е. рекомендуемые к принятию всеми) ценности общества потребления, которое, ориентируясь на погоню за прибылью, в конечном итоге является не менее тоталитарным. Культура принадлежит человеку. Из-за того, что культура, вследствие первородного греха, стала двусмысленной, приходится теперь предостерегать от нее как от одного из серьезнейших искушений.

---

[8] Ср.: A. Malessa: *Sympathy for the Devil - Satanismus und schwarze Magie in der Rockmusik.* In: P. Bubmann / R. Tischer (Hgg.): Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrommigkeit? Stuttgart 1992, 101–106.

[9] «Отвержение бытия может быть, согласно Пиперу [J. Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes.* 2. Aufl. München 1964, 51], запрятано совсем незаметно, а за фасадом "вполне симпатичного, жизнеутверждающего удовольствия от танца, музыки, вина", за маской "более или менее подчеркнутой уверенности в жизни" может быть искусно скрыт именно отказ от бытия».

[10] Ср.: K. Richter: *Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus.* In: Concilium 13 (1977) 108–113. A.W. Thone: *Das Licht der Arier. Licht-, Feuer- und Dunkelsymbolik des Nationalsozialismus.* München 1979. W. Reichelt: *Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie.* Wuppertal 1990.

[11] Ср.: R.Wolters: *Neue deutsche Baukunst.* Prag 1943, 9–14; G. Troest: *Das Bauen im dritten Reich I.* Dresden 1938. Относительно «пролетарской культуры» коммунизма ср.: G.A. Wetter: *Sowjetideologie heute* I. Frankfurt/M. – Hamburg 1962, 257–260; T. Grimm: статья «Kulturrevolution». In: HWPh IV. Darmstadt 1976, 1342–1349.

Встреча между христианством и различными культурами — неизбежна, но есть ли защита от описанных бедствий? Возможно ли исключить их полностью?

2.2.3 Инкультурация литургии как непреходящая задача

Поскольку человек наделен как душой, так и телом, для него невозможно отношение к Богу без культурного измерения, и отсюда вытекает задача инкультурации литургии — задача, которую никогда нельзя посчитать доведенной до конца. При этом всегда следует иметь в виду опасность поглощения религиозного начала самовластной культурой.

Весьма опасно тесно сопрягать выражение веры с какой-либо определенной культурой, иначе можно принять культурную оболочку за саму веру. «Действительно ли имеет вера превосходство перед культурным облачением, которое носит? Допускает ли она перевод на язык другой культуры? Каковы критерии, позволяющие судить о допустимости такого перевода?»

Разительно новое в христианстве состоит в учении о ката́басисе Божием, о снисхождении к нам Бога в Иисусе Христе. Бог посетил нас, а мы получили полноту жизни (Ин 10, 10) и теперь можем иметь участие в жизненной полноте Пресвятой Троицы. Ката́басис надлежит выразить в каждой культуре. А насколько это удастся или не удастся — по этому критерию будем судить об инкультурации христианства, равно как и христианской литургии: «Критерий успеха инкультурации состоит в том, приобщается человек к полноте жизни или нет»[12]. Надо заметить: мы говорим только о приобретении полноты жизни, идущей от Бога, и предостерегаем от опасных попыток стяжать себе, посредством культуры, — самовольную, самодостаточную благодать.

Таким образом, вочеловечение Сына Божия представляет собой «наивысший и образцовый случай инкультурации»[13]. Ката́басис совершился однажды и совершается вновь и вновь именно как инкультурация, ибо иначе (как в свое время, так и в наши дни) люди не смог-

[12] Там же: H. Weder: «Ich bin allen alles geworden...» Neutestamentliche Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Kultur. In: Neue Zürcher Zeitung, Fernausgabe Nr. 211 vom 13.9.1991, 37f.

[13] Meyer, *Zur Inkulturarion der Eucharistiefeier* 8.

ли бы его понять. Как при инкультурации Логоса, совершителем инкультурации литургии является — Св. Дух. «Но, в отличие от Боговоплощения, инкультурация — это не уникальное историческое событие на пути к искуплению; это, с синхронической точки зрения, многоразличные события и, с диахронической точки зрения, процесс, который продолжается до завершения истории человечества».

Этот процесс является динамическим аспектом Св. Предания (или традиции): «Инкультурация литургии по этой причине, с одной стороны, остается всегда связанной как со Словом Св. Писания, свидетельствующем об искупительных деяниях Божиих, так и с установлениями Иисуса Христа, которые она должна и хранить в неизменности, и всякий раз выражать заново». Св. Предание, «будучи аутентичным, вдохновленным Св. Духом выражением как непрерывной передачи, так и всякий раз новой актуализации веры через слово и знаки», обеспечивает «продолженность событий, относящихся ко Христу, вплоть до современного этапа бытия Церкви, а Церковь, как известно, здесь и сейчас различными способами свидетельствует о своей неизменной вере и совершает неизменное таинство Христово»[14].

Богословской причиной инкультурации и, тем самым, любого нового развития, вытекающего из нее, является необходимость «сделать доступным для человеческого опыта само-сообщение Божие во Христе Иисусе с тем, чтобы можно было его воспринять и дать на него ответ». Соответственно любая инкультурация неотделима от Христовых искупительных деяний, от Его вочеловечения, жизни и смерти, воскресения и прославления.

Эта обратная связь «имеет воспоминательный характер и создает традицию-предание. В традиции верность по отношению к заповеданному Христом обретает себе форму (как вдохновленное Св. Духом слово по вере). С другой стороны, этот процесс передачи по традиции не может быть оборван по произволу, и он должен продолжаться в той мере, в какой Св. Дух продолжает руководить человеческой историей, направляя ее к завершению. Поскольку, однако, этот всемирно-исторический процесс, в отличие от вочеловечения Божия в Иисусе Христе, протекает не в каком-либо исторически точно определенном и ограниченном времени и пространстве, а проходит постоянно и по всему миру, он возможен лишь во многообразии. Он подобен событию Пятидесятницы, когда само-сообще-

[14] Там же 9.

ние Божие было услышано на многих языках и на многих же языках получило ответ. Соответственно требуется не униформность, а единство в оправданном многообразии»[15]. При этом необходимо подчеркнуть, что любая инкультурация христианской веры и, тем самым, литургии должна непременно выражать неповторимое христианское начало, а именно: (хотя и в новой культуре, но без малейшего ущерба для сути дела) инкультурация должна свидетельствовать, что благодаря вочеловечившемуся Сыну Божию человек приобрел себе жизнь. Отсюда инкультурация христианства в атеистическую культуру — невозможна. Последняя подлежит одной лишь радикальной критике со стороны христианской веры!

Современное богословие и в том числе наука о литургии должны разрешить проблему инкультурации. Современный человек может быть и готов к вере, но едва ли готов к участию в церемониях, так что как дать ему возможность и веровать, и выражать свою веру посредством литургии?

Хойслинг (*Häußling*), желая сделать шаг навстречу религиозно неразвитому секулярному человеку, выступает за сокращение объема литургии. Он оговаривается: «При этом имейте в виду: сокращение не есть простое уменьшение объема. Речь идет о сосредоточении на изначальных религиозных и литургических обрядах, изначальных жестах, первоначальных формулировках, основных словах и структурах»[16]. Когда обсуждение литургической реформы еще было в самом разгаре (в 1971 г.), Г. Шмидт (*Schmidt*), иезуит из Голландии, выдавая свое требование за необходимую форму инкультурации, предложил полную секуляризацию литургии. Неизбежный процесс секуляризации, начавшийся в конце эпохи Средних веков, — включая и не менее необходимое «низвержение ложных образов и святынь, хотя из-за этого и прекратились выгодные денежные поступления», — расценивается, с историко-философской точки зрения, как непреодолимое развитие. Оно, вследствие внутренней необходимости, привело к нехристианской культуре, хотя последняя «ни в коем случае и не может быть названа анти-христианской»[17].

Совсем иначе выглядит духовно-историческая картина современности. Бизер (*Biser*) по отношению к ней устанавливает, наряду с

[15] Там же 15.

[16] Ср.: A. A. Haußling: *Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns*. In: LJ 38 (1988) 94–108. 104f.

[17] Ср.: H. Schmidt: *Liturgie und moderne Gesellschaft. Eine Analyse der heutigen Lage*.

пресыщенностью от чувственности и множества впечатлений, «калейдоскопическую само-рекламу сего мира, проистекающую из продиктованной модой (а не прагматичными соображениями) смены перспектив и позиций»[18]. Новое препятствие для веры в Бога представляет собой не атеизм, когда-то уверенно шествовавший по всему миру; препятствие состоит в том, что «люди отказываются остановить рациональную мысль на определенной для нее границе и отвергают трансформацию, которая ожидает ее там». Бизер назвал подобную позицию «колебания между разочарованием и прагматизмом» выражением «пост-модернистской вседозволенности»[19].

Перед лицом вседозволенности, этой последней стадии секуляризации, требуется переосмыслить прежние позиции. Секуляризация больше не рассматривается как исторически-необходимое последствие христианства. Она теперь понимается как самонаправленность человека лишь на себя и, соответственно, как грех, как само-отчуждение «автономного человека» от Бога, злые последствия чего наступают неизбежно[20].

Может быть, именно пост-модернистская вседозволенность заставляет говорить о том, что не все дозволено. Не исключено, что инкультурация христианства — сегодня больше, чем когда-либо раньше — представляет собой критику культуры, исходя из позиций веры, а эта последняя на рынке возможностей арендует себе киоск и вновь предлагает на продажу благие вести о том, что литургия имеет «космический и вселенский характер»; что «литургия не "делается", а принимается готовой, и что она, как предвечная, возобновляется для нас вновь и вновь»; что литургия, будучи торжеством, «превосходит область творимого и сотворенного» и «уводит в сферу данного нам, живого, превосходящего нас»; что «в этом смысле всегда наблюдалась непопулярность литургии в отдельной общине и для отдельного священнослужителя»; ибо она есть поручительство и выражение того, «что в ней совершается нечто превосходящее и бо́льшее, чем от самих себя могли бы произвести как отдельная община, так и вообще человек»[21].

In: Concilium (D) 7 (1971) 82–89.

[18] Ср.: Biser, *Glaubensprognose* 35f.

[19] Там же 123.

[20] Ср.: там же 129f. Относительно близости Бизера к Гвардини как «толкователю конца эпохи» см.: там же 23–29.

[21] J. Ratzinger: *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier.* In: IKaZ 7 (1978) 488–497. 491f.

Литература

E. Biser: *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularer Zeit.* Graz – Wien – Köln 1992.

J. Gelineau: *Tradition, Kreation, Kultur.* In: Concilium 19 (1983) 91–98.

J. Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel.* Hamburg 1956.

M. Kunzler: *Porta Orientalis* 690–727: Inkulturation — in eine kultlose Kultur?

H. B. Meyer: *Zur Inkulturation der Eucharistiefeier im Blick auf das deutsche Sprachgebiet.* In: LJ 41 (1991) 7–23.

R. Schaeffler: *Kultur und Kult.* In: LJ 41 (1991) 73–87.

J. Tinsley: *Liturgie und Kunst.* In: Concilium 7 (1971) 112–116.

H. Weder: «Ich bin allen alles geworden...» Neutestamendiche Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Kultur. In: Neue Zürcher Zeitung, Fernausgabe Nr. 211 vom 13.9.1991, 37f.

2.3

О ЛИТУРГИЧЕСКОЙ НАУКЕ И ЕЕ ИСТОРИИ

2.3.1 Богословская дисциплина и решаемые ею задачи

Понятие *литургическая наука* (или *наука о литургии*) восходит к Романо Гвардини (*Guardini*), который, подобно Мольбергу (*Mohlberg*), Казелю (*Casel*) и Баумштарку (*Baumstark*), предпочел именно данный термин, желая отграничить духовную науку о богослужении от науки *литургики*, которая делает бо́льший акцент на пастырском богословии и богослужебном уставе. В практическом словоупотреблении, правда, оба термина ныне зачастую выступают как синонимы. «Современному состоянию исследований больше отвечает широкое определение предмета литургической науки, когда в него включаются: систематическое исследование сущности богослужения (и его обоснования); изучение исторических и догматико-исторических форм, которые оно приняло (включая их интерпретацию); анализ значения богослужения для душепопечительства (включая эмоциональный аспект); рассмотрение актуализации (и переоформления) богослужения в зависимости от потребностей общины (но без ущерба для его сути)»[1].

Задачи литургической науки могут быть описаны как перечень следующих тематических вопросов: Как совершалось богослужение в определенное время? Почему оно совершалось так, как сообщают источники, а не по-другому? Как люди определенной эпохи понимали «богослужение» и как это понимание сказывалось на *последовании* литургии? Как отражаются изменившиеся культурные (духовные, философские, общественные, а также и богословские) условия на дальнейшем бытии литургии? Как может одна и та же вера выражаться в новых литургических формах, причем без изменения ее существа?

---

[1] *Schmidt-Lauber* 384.

При всей амбивалентности культуры как самовыражения человека, несущего на себе последствия первородного греха, все же литургическая наука остается наукой культуроведческого цикла и «пользуется различными историко-критическими, систематизирующими и практическими методами, которые применяются и в других богословских дисциплинах. Кроме того литургическая наука с давних пор поставила себе на службу методы смежных дисциплин, — например, археологии, гимнологии и религиозной этнографии»[2]: она исследует самые разнообразные формы самовыражения людей различных эпох и культурных кругов[3]. Но, тем не менее, в первую очередь литургическая наука является все же богословской дисциплиной: она не принимает, соглашаясь, культуру такой, какой она есть, а занимает по отношению к ней критическую и диктуемую верой позицию. «Литургия представляет собой самовыражение человека, причем такого человека, каким он должен стать. Стало быть, она представляет собой школу дисциплины... Литургия — это самовыражение человека, но она говорит ему: того человека, каким ты еще не стал. Ты должен поступить ко мне в школу. Сначала тебе надо стать тем, кем ты должен быть»[4]. Соответственно задачей литургической науки является обстоятельное исследование (при помощи смежных богословских дисциплин [таких, как дисциплины гуманитарного цикла]) культурных форм человеческого самовыражения, их анализ, а также, — исходя из веры, — и их критика, ибо иначе они не станут эффективным звеном в коммуникации человека с Богом. Поскольку формы общения, принятые в культурах этого мира, по причине их амбивалентости (обусловленной первородным грехом), никогда не смогут полностью совпасть с литургическими формами выражения, пригодными для общения с Богом, задачей литургической науки (в том числе на будущее) останется разъяснение людям литургии и мистагогическая* подготовка к ней, даже и тогда, когда конкретная форма данной литургии на первый взгляд представляется полностью «прозрачной».

---

[2] Gerhards, *Standortbestimmung* 170f.

[3] Ср.: там же. 171: Поскольку речь идет о формах выражения человека, литургическая наука должна завязать диалог с другими гуманитарными дисциплинами. При этом имеются в виду: языкознание, наука о коммуникации, семиология, религиоведение, музыковедение, искусствоведение, философия, психология и социология.

* *Мистагогия* (греч.) — тайноводство, наставление в таинствах. — *Прим. ред.*

«Слово *fremd* (“чужой”) восходит к древневерхненемецкому *fram* (“который впереди, далеко, вне видимости”) и от него же происходит современное слово *fromm* (“благочестивый”); т.о. *fromm* (“благочестивый”) — это, собственно, *fremd* (“чужой”), так что благочестивый человек понимался как “живущий в отдаленном, потустороннем мире”. Этот потусторонний мир, пересекая границу, приходит к нам во время служения литургии, но в таких знаках коммуникации, которые не соответствуют и не могут соответствовать посюсторонним представлениям и которые соответственно погружены, словно в туман, в нечто чуждое для нас»[5].

2.3.2 Продолжительная эпоха истолкования обрядов

Следует особо упомянуть два исторических источника, сообщающих о развитии литургии в Древней Церкви. Во-первых, это древнейшее описание литургии, составленное мучеником Иустином Философом (ум. ок. 165 г.)[6]; во-вторых, это повествование паломницы Эгерии о богослужениях в Иерусалиме[7], куда совершались паломничества (значение последнего источника для анализа развития литургии невозможно переоценить). О чинопоследовании литургии в ту эпоху сообщают преимущественно церковные уставы, как например «Дидахе» (*Didache XII Apostolorum*)[8], «Апостольское предание» (*Traditio Apostolica*) Ипполита Римского[9] и «Апостольские правила» (*Consti-*

---

[4] Guardini, *Liturgische Bildung* 74f.

[5] A. Kirchgässner: *Der Mensch im Gottesdienst*. In: LJ 15 (1965) 229–238. 233.

[6] Издание: Iustinus, Apologia: *Die ältesten Apologeten*. Hrsg. von E.J. Goodspeed. Göttingen 1984, 24–77.

[7] Издания: Itinerarium Egeriae. Hrsg. v. A. Franceschini / R. Weber: Itineraria et alia geographica. Turnholt 1965 (CCL 175), 35–90. Die Nonne Etheria (um 400). Peregrinatio Etheriae. Übersetzung der Kap. 1–23 von H. Donner. In: H. Donner (Hg.): Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). Stuttgart 1979, 82–137. Egerie, Journal de voyage (Itinevraire), hrsg. v. P. Maraval. Paris 1982 (SChr 296).

[8] Издания: La Didache. Instructions des apôtres. Hrsg. und übersetzt von J.-P. Audet. Paris 1958. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Kiemensbrief, Schrift an Diognet. Hrsg. u. übersetzt von K. Wengst. Darmstadt 1984 (Schriften des Urchristentums 2). Didache / Zwölf—Apostel—Lehre. Übersetzt und eingeleitet v. G. Schöllgen. Freiburg – Basel – Wien 1990 (FC l).

[9] Издания: La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction. Ed. par B. Botte. 5. Aufl. (hrsg. v. A. Gerhards unter Mitarbeit von S. Ferbecker). Munster 1989 (LQF 39). Apostolike Paradosis. The Treatise on the Apostolic Tradition of S. Hippolytus of

tutiones Apostolorum)[10]. Эти церковные уставы содержат общие описания совершения литургии и разные советы, но в них нет литургических текстов в собственном смысле слова. Древнейшим примером литургической книги является «Sacramentarium Veronense»[11]. Сакраментарий* первоначально приписывался Папе Льву I (440–461); он восходит ко второй половине VI в. и содержит тексты определенных богослужений на римские праздники солнечного календаря (за исключением месяцев с января по апрель). Другая литургическая книга — «Sacramentarium Gelasianum»[12] — приписывается Папе Геласию (492–496), но реально восходит к VII в.; она предназначалась для одной римской титульной церкви. Следы редакционной правки Папы Григория I (590–604) содержатся в литургической книге «Sacramentarium Gregorianum», в которой описываются папские богослужения годового круга в посещаемых им храмах. Франкскому императору Карлу Великому был послан переработанный список «Грегорианума», и к нему имелось прибавление, призванное послужить литургической унификации франкской Церкви[13]. Эти римские литургические книги содержат почти исключительно литургические тексты, но в них нет описаний самого литургического чина.

То, что в дальнейшем стало именоваться «рубриками» («богослужебными указаниями»)**, представлено в «Ordines». *Ordines Romani*[14] были по большей части переписаны на территории к северу от Альп, но они отражают римские традиции, которые можно реконструировать из прибавлений. Этот тип книги — *Ordines* — приводит нас к другим литургическим книгам, из которых самой значительной является «Римско-Германский Понтификал», изготовленный незадолго до

---

[10] Издания: Didascalia et Constitutiones Apostolorum l. Ed. F.X. Funk. Paderborn 1905. Les constitutions apostoliques. Hrsg. und übers, von M. Metzger. 3 Bde., Paris 1985–1987 (SChr 320, 329, 333).

[11] Herausgegeben von K. Mohlberg, Rom 1956.

* Сакраментарий — литургическая книга, содержащая богослужебные последования (ср. Миссал, Понтификал). — *Прим. ред.*

[12] Herausgegeben von K. Mohlberg, Rom 1960.

[13] Ср.: K. Mohlberg / A. Baumstark: Die alteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche. Münster 1927 (LQ 11/12). K. Gamber: Wege zum Urgregorianum. Beuron 1956. он же: Codices Liturgici Latini antiquiores. Fribourg 1963.

** *Rubrica* — буквально «написанное красными чернилами». Поскольку богослужебные указания часто выделялись красным цветом, они стали называться «рубриками». — *Прим. перев.*

[14] Издано M. Andrieu: Les Ordines Romani du haut moyen-âge, Bd. I–V. Louvain 1931–61.

рубежа тысячелетий (ок. 950 г.) в Бенедиктинском монастыре св. Албана в Майнце. Во второй половине X в. — когда в Риме на всем протяжении «saeculum obscurum» («темных веков») вообще не изготовляли литургических рукописей — при Оттоне I Римско-Германский Понтификал вернулся в Рим (правда, с добавлениями внеримского происхождения), и там его с благодарностью приняли, поскольку считалось, что он отражает подлинную римскую традицию[15].

Дальнейшее развитие литургических книг было тесно связано со все возрастающей клерикализацией литургии, — это означает, что для священнослужителей различного духовного сана и для различных священнодействий стали писать отдельные «ролевые книги», которые содержали тексты лишь для определенного целебранта, и это в дальнейшем решающим образом сказалось на развитии служебника — *миссала*.

Мистагогические толкования литургии отцами Церкви по праву стоят у истоков литургики как науки. Под современное понятие науки их не подведешь, но все же при богословском анализе богослужения как феномена (в смысле толкования литургии) они должны приниматься во внимание.

Кирилл Иерусалимский (ум. в 386 г.) в своих пяти огласительных (катехитических) беседах, сказанных для новокрещенных на Светлой седмице, разъяснил обряды крещения, миропомазания и служения Евхаристии, за которыми они присутствовали в пасхальную ночь, хотя и не раскрыл их богословского смысла[16]. Толкования на литургию оставили после себя Иоанн Златоуст[17], Феодор Мопсуетский[18], а на восточно-сирийской территории — Нарсес Эдесский[19]. Западными ана-

---

[15] Ср.: Th. Klauser: Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der romischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert. In: JAC, 3. Ergänzungsband. Münster 1974, 139–154.

[16] Издания: Cyrille de Jerusalem: CatevcheVses mystagogiques. Hrsg. von A. Pievdagnel. Paris 1988 (SChr 126 бис). Mystagogische Katechesen. Hrsg. und ubers. von G. Röwekamp. Freiburg – Basel – Wien 1992 (FC 7).

[17] Ср.: Catecheses ad illuminandos 1–8: Jean Chrysostome: Huit catevcheVses baptismales inevdites. Hrsg. und übers. von A. Wenger. Paris 1970 (SChr 50 бис). Johannes Chrysostomos: Catecheses baptismales — Taufkatechesen. Ubersetzt und eingeleitet von R. Kaczynski. Freiburg – Basel – Wien 1992 (FChr 6/1–6/2).

[18] Издания: Les homevlies catechetiques de Theodore de Mopsueste. Hrsg. v. R. Tonneau / R. Devresse. Rom 1961 (StT 145). Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and the Sacraments of Baptism and Eucharist. Hrsg. und übers. von A. Mingana. Cambridge 1933.

[19] Его также называют *Нарсесом Низибийским, Нарсесом Прокаженным* или

логами являются две книги Амвросия Медиоланского — «De mysteriis» и «De sacramentis»*[20]. Большим авторитетом как на Востоке, так и на Западе пользовалось сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита «De ecclesiastica hierarchia»**[21], восходящее к VI в. Проповеди отцов Церкви, написанные на главные праздники календарного года, равно как и прочие их писания, также содержат в себе рассуждения о богослужении[22].

Чем сложнее становились обряды, тем больше требовалось толкований. Когда со времени великого переселения народов латынь перестала быть разговорным народным языком, потребность в толкованиях на литургию возросла еще более. Написанные по латыни труды сообщали клирикам основные литургические сведения по священнослужению и давали катехитическое наставление, — такова, например, книга Исидора Севильского (ум. в 636 г.) «De libris et officiis ecclesiasticis»***[23].

Целый ряд толкований на литургию появился в эпоху Каролингов . Для них, однако, характерен отход от собственного символического мира литургии, а ставшие непонятными знаки они наполняют новым аллегорическим смыслом. Среди подобных аллегорических объяснений литургии выделяется труд Амалария из Меца (ум. ок. 850 г.)[24].

Литургические формы выражения стали «чужими», что, конечно, не вело к благу. Случилось так не потому, что Божественное вошло в человеческие чинопоследования, но потому, что последние утратили свои смыслы. Тем самым была широко распахнута дверь для произ-

---

Нарсаем. Издания: Narsai, Doctoris Syri, Homiliae et Carmina. Primo ed. cura et Studio D. A. Mingana. 2 Bde. Mossul 1905. R. H. Connolly: The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English with an Introduction. Cambridge 1909 (Texts and Studies 8).

* «О таинствах». — *Прим. ред.*

[20] Издания: CSEL 73, SChr. 25 bis. Последнее издание: J. Schmitz: FC 3. Freiburg – Basel – Wien u. a. 1990.

** «О церковной иерархии». — *Прим. ред.*

[21] PG 3, 369–584.

[22] Например, Рётцер (*Roetzer*) выбрал из собрания трудов бл. Августина суждения отца Церкви о литургии и тем самым смог обрисовать точную картину литургической жизни в Церкви этого святого. Ср.: W. Roetzer: Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. München 1930.

*** «О церковных книгах и должностях». — *Прим. ред.*

[23] PL 82, 229–260.

[24] Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Ed. Joh. Michael Hanssens. Bd. 1–3. Rom 1948–1950.

вольных аллегорических толкований, — ведь надо же было хоть как-то осмыслить переставшие пониматься обряды, слова, жесты, позы и установления.

Против подобной практики начались протесты. Так, диакон Флор (*Florus*; ум. ок. 860 г.) создал толкование на литургию на основании прошений молитвы «Отче наш»[25]. Энциклопедический характер как учебник для молодых клирошан имел труд Майнского архиепископа Рабана Мавра (*Rabanus Maurus*; ум. в 856 г.) «De institutione clericorum libri tres»*[26]. Его ученик Валафрид Страбо (*Walafried Strabo*; ум. в 849 г.), настоятель монастыря в Рейхенау, в своем труде «De exordiis et incrementis ecclesiasticarum rerum»** обращает особое внимание на историческое развитие литургии[27].

Период около рубежа тысячелетий также был богат на труды по объяснению литургии: если Берно (*Berno*) из Рейхенау, Бернгольд (*Bernhold*) Констанцский, Иоанн (*Johannes*) из Авранчи (*Avranches*) и Петр Домиани (*Petrus Damiani*) описали саму литургию, то другие ученые составили труды по церковной музыке, и среди них был Гвидо (*Guido*) из Ареццо (ум. в 1050 г.), считающийся завершителем хоральной нотации[28].

С развитием схоластической систематики участились попытки систематизировать также и церковную литургию, но при этом утратилась чистота методов (а именно: аллегорическо-мистического толкования, исторического представления словесного смысла, аскетической интерпретации).

Значительными авторами описываемого времени были: парижский богослов Иоганн Белет (*Johannes Beleth*; ум. ок 1165 г.), написавший труд «Rationale divinorum officiorum»[29], и Рупрехт фон Деутц (*Ruprecht von Deutz*; ум. в 1135 г.), которому принадлежат 12 книг труда «De divinis officiis»[30]. Папа Иннокентий III сочинил состоящий из

[25] De expositione missae: PL 119, 15–71.

* «Три книги об учреждении клириков». — *Прим. ред.*

[26] PL 107, 239–420.

** «О началах и возрастании в духовных делах». — *Прим. ред.*

[27] PL 114, 919–966.

[28] PL 141: Micrologus Guidonis de disciplina artis musicae: 379–406. De ignoto cantu: 413–432. Quomodo de arithmetica procedit musica: 435–443. Tractatus Guidonis correctorius multorum errorum qui fiunt in cantu gregoriano in multis locis: 431–443.

[29] PL 202, 13–166.

[30] PL 170, 11–332.

шести книг труд «De sacro altaris mysterio»[31], и он послужил образцом для работы «Rationale divinorum officiorum». Вильгельма Дуранда (*Wilhelm Durandus*), епископа Менды (ум. в 1296 г.). Состоящая из восьми книг работа Дуранда охватывает всю область литургии, и в дальнейшем она приобрела всеобщее значение; вскоре после изобретения книгопечатания она была издана и типографски (в 1459 г. в Майнце)[32]. «Почти полностью построенный на аллегорезе*, труд Дуранда оставался учебником литургики вплоть до исхода средневековья и даже позже, причем новые толкователи, число которых было довольно велико, более или менее продолжали шествовать по прежнему пути»[33]. Дуранд сыграл также большую роль как обработчик римского Понтификала[34] (чиновника, т.е. архиерейского служебника).

Хотя аллегорическое истолкование и допускает большой произвол, в названных трудах все же преобладало средневековое понимание образа, несущее на себе отпечаток философии Платона[35]. Тем не менее в толковании на литургию Альберта Великого (ум. в 1280 г.) «Opus de mysterio Missae»**[36] уже вполне высказана точка зрения против аллегорезы, и этот поворот связан с обращением схоластического богословия к аристотелизму. Согласно схоластам, богослужебные обряды не являются образами потустороннего мира, а составляют собственную реальность. В целом же схоластика «прошла, почти не оставив своего следа, не только мимо развития литургии, но также, за малыми исключениями, и мимо развития ее интерпретации»[37].

---

[31] PL 217, 773–916.

[32] «Rationale» Дуранда выдержал много новых изданий; последнее выполнил Ch. Barthélemy, Paris 1854.

* Аллегореза — изображение отвлеченных идей посредством конкретных образов. — *Прим. перев.*

[33] Jungmann MS I, 152.

[34] Понтификал Дуранда опубликовал M. Andrieu: Le Pontifical romain au moyen-âge, Bd. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand. Rom 1940.

[35] Ср.: W. Beierwaltes (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1969.

** «Труд о Таинстве Мессы». — *Прим.ред*

[36] Albertus Magnus: Opera omnia, ed. A. Borgnet et Ae. Borgnet. Bd. 38. Paris 1899, 1–165. О различных названиях, под которыми известна эта работа, ср.: W. Fauser SJ: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I: Die echten Werke. Münster 1982 (Alberti Magni Opera omnia, Tomus subsidiarius I).

[37] Jungmann, MS I, 152.

В общем и целом сами схоласты совсем не интересовались литургическими обрядами; их интересовало то, что вытекало из них, т.е. те дары благодати, которые обряды производили для людей. Соответственно они занимались только «rite et valide»* богослужебных действий. Поскольку схоластов мало привлекали к себе знаки и обряды, эти последние, как и прежде, по большей части истолковывались аллегорически.

Все это завершилось номинализмом, который оказался неспособен к символическому и, тем более, к реально-символическому мышлению[38], так что за внешними, зримыми обрядами ученые перестали признавать внутреннюю связь со сверхчувственно-духовным. В качестве примера, характерного для данного времени, можно назвать книгу «Literalis et mystica canonis expositio» Габриэля Биля (*Gabriel Biel*; ум. в 1495 г.)[39].

2.3.3 Научные исследования литургии

В эпоху Реформации излюбленным занятием гуманистов, всегда испытывавших большую склонность к историческим разысканиям в сфере католического богословия, стали исторические описания литургии. С их помощью можно было противостоять атакам обновленцев и очистить церковную литургию от позднейших напластований и ошибок. Эразм Роттердамский (ум. в 1536 г.) также занимался исследованием богослужебной проблематики[40], и среди прочего он осуществил перевод Литургии Иоанна Златоуста на латынь. Бертольд фон Химзее (*Bertold von Chiemsee*; ум.в 1543 г.), автор книг «Rational deutsch über das Amt der heiligen Mess» и «Keligpuchl», такие авторы, как

---

* *Rite* — «согласно предписаниям, в достаточной мере», *valide* — «действенно, эффективно». — *Прим. перев.*

[38] Ср.: E. Iserloh: Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jhd. In: W. Heinen (Hg.): Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Würzburg 1969, 119–138.

[39] Gabrielis Biel Canonis Misse expositio, ed. Heiko A. Oberman et William J. Cortenay. Pars I–IV. Wiesbaden 1963ff. (Veröff. d. Instituts für europ. Geschichte 31–34). Относительно Оккама см.: G. N. Buescher: The Eucharistic Teaching of William Ockham. Washington 1950. По поводу Лютерова богословия и отправления им евхаристии см.: H. B. Meyer: Luther und die Messe. Paderborn 1965 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XI).

[40] Ср.: M. Kunzler: Die Eucharistielehre des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Münster 1981 (RST 119), особенно сс. 4–56.

Георг Витцел (*Georg Witzel*; ум. в 1573 г.), Иоганн Гроппер (*Johannes Gropper*), Герхард Лорих (*Gerhard Lorich*), Михаил Хелдинг (*Mihael Helding*)[41] и св. Петр Канисиус (*Petrus Canisius*) — все они стремились, посредством толкований обрядов, привлечь мирян к более активному участию в литургическом событии.

Публикация литургических источников имела целью отвержение писаний реформаторов, таких как кёльнский декан (т.е. благочинный) Мельхиор Хитторп (*Michael Hittorp*; ум. в 1584 г.), составивший труд «De divinis catholicae ecclesiae officiis ac ministeriis» (Кёльн,1568)*[42]. Благодаря тому, что гуманисты тщательно исследовали источники, постепенно сформировался исторический метод, и в последующее время он привел к подлинно научными разысканиям в области церковной литургии и ее исторического становления. «Мавринистам»[43] из аббатства св. Мавра Гуго Менарду (*Hugo Menard*; ум. в 1644 г.), Жану Мабиллону (*Jean Mabillon*; умер в 1707 г.) и Эдмонту Мартену (*Edmond Martène*; ум. в 1739 г.) литургическая наука обязана весьма ценными изданиями и исследованиями источников литургических текстов и чинопоследований, равно как и итальянским ученым — кардиналу Томазиусу (*Thomasius*; ум. в 1713 г.)[44] и Л.А. Муратори (*L.A. Muratori;* ум. в 1750 г.)[45]. Греческую и восточную литургию исследовали доминиканец Иаков Гоар (*Jacob Goar*; ум. в 1653 г.)[46], Евсевий Ренодо (*Eusebius Renaudot*; ум. в 1720 г.)[47], Иосиф Ассемани (*Joseph Assemani*; ум. в 1768 г.) и его племянник Иосиф Алоизий Ассемани (*Joseph Aloysius Assemani*; ум. в 1782 г.).

Исследователи литургии эпохи Просвещения были движимы не только историческими интересами, но и желанием обновить богослужебную жизнь, согласовать ее с требованиями изменившегося време-

---

[41] Относительно католических богословов контроверзы (т.е. исследователей спорных пунктов между конфессиями) см. библиографию: W. Kleiber (Hg.): Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Münster 1978 (RST 116).

* «О должностях и служениях Католической Церкви». — *Прим. ред.*

[42] M. Hittorp: De Divinis Catholicae Ecciesiae Offitiis et Mysteriis. Köln 1568.

[43] Ср.: L.Cognet: HKG 5, 104f. (Lit.), 110f., 113f.

[44] Codices Sacramentorum. Rom 1680; Responsalia et Antiphonaria. Rom 1686; Antiqui Libri Missarum. Rom 1691.

[45] Liturgia Romana vetus. Venetia 1748.

[46] Euchologion sive Rituale Graecorum. Paris 1647, репринт: Graz 1960.

[47] Liturgiarum Orientalium Collectio, 2 тт. Paris 1715–1716.

ни[48]. При всей позитивной оценке пастырско-литургических достижений эпохи Просвещения, все же мы не можем отвлечься от основных духовных устремлений этого периода, а они были враждебными по отношению к Церкви и даже к вере. Это показал Герхардс (*Gerhards*) на примере синода в Пистойе (*Pistoia*), на котором были выставлены требования, напоминающие, как может показаться, литургические реформы II Ватиканского собора[49]. Среди авторов того времени следует упомянуть: капитульного викария из Констанца Игнатия Гейнриха Карла фон Вессенберга (*Ignaz Heinrich Karl von Wessenberg*; ум. в 1860 г.)[50]; оставившего Орден бенедиктинцев оберкирхенрата в Вюртемберге и придворного проповедника в Штуттгарте Бенедикта Марию Веркмайстера (*Benedikt Maria Werkmeister*; ум. в 1823 г.)[51]; Беду Прахера (*Beda Pracher*; ум. в 1819 г.)[52] и Витуса Винтера (*Vitus Winter*; ум. в 1814 г.)[53], реформаторские предложения которого отчасти были весьма радикальными. За Просвещением наступила эпоха романтизма, жизненные ощущения которой не соответствовали подлинному пониманию литургии[54].

В XIX и XX вв. литургическая наука оформилась прежде всего как историческая дисциплина. Достижения исторического характера в работах настоятеля Солесмского аббатства Проспера Геранже (*Guevranger*; ум. в 1875 г.)[55] — в таких его начинаниях, как «Institutions liturgiques», направленных против неогалликанских особых обрядов, а также как «Année liturgique» — оказали большое содействие Движе-

[48] Относительно общего понимания литургии в эпоху Просвещения см.: M. Probst: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Regensburg 1976; J. Steiner: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Freiburg i.Br. 1976.

[49] Ср.: A. Gerhards: Von der Synode von Pistoia (1786) zum Zweiten Vatikanischen Konzil? Zur Morphologie der Liturgiereform im 20. Jhd. In: LJ 36 (1986) 28–45.

[50] См., например: Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der Katholischen Kirche, oder praktische Anleitung für den katholischen Seelsorger zur erbaulichen und lehrreichen Verwaltung des liturgischen Amtes. Tübingen – Stuttgart 1831.

[51] Относительно трудов Веркмайстера, из которых многие были опубликованы анонимо, см.: A. Hagen: Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Stuttgart 1953.

[52] См., например, труд, созданный в 1802 г. в Тюбингене: Neue Liturgie des Pfarrers M. in K. im Departement L., der Nationalsynode zur Prufung vorgelegt.

[53] Ср.: A. Vierbach: Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. München 1929.

[54] Ср.: Anton L. Mayer: Liturgie, Romantik und Restauration. In: JLw 10 (1930) 77–141.

[55] Ср.: L. Soltner: Solesmes et Dom Guéranger (1805–1875). Solesmes 1974.

нию за литургическое обновление. Другими историками литургии, писавшими на французском языке, были, например, Дюшезн (*Duchesne*)[56], Баттифоль (*Battifol*)[57] и Андрие (*Andrieu*), который стяжал себе большие заслуги как издатель *Ordines Romani* и других источников[58]. В Италии миланские клирики были преимущественно заняты исследованием Амвросианской литургии; назовем среди них Меркати (*Mercati*) и Ратти (*Ratti*), причем последний в дальнейшем стал Папой Римским Пием XI. Миланский кардинал Ильдефонс Шустер (*Ildephons Schuster*) в своем труде «Liber sacramentorum» дает чины мессы на все дни церковного года[59], тогда как Ригетти (*Righetti*) в своем пособии «Manuale di storia liturgica»* излагает историю всей богослужебной жизни.

Многие исторические исследования были написаны в XX в. по отдельным темам, из которых здесь будут названы лишь некоторые: Браун (*Braun*) занимался проблематикой алтарного пространства, алтарными сосудами и литургическими одеждами[60]; Й. Зауэр (*Sauer*) исследовал «Символику церковного здания и его украшений». Археологические, источниковедческие и историко-литургические труды опубликовали: Франц (*Franz*)[61], Литцманн (*Lietzmann*)[62], Молберг (*Mohlberg*)[63], Пробст (*Probst*)[64] и Гризар (*Grisar*)[65]. Наряду с руковод-

---

[56] L. Duchesne: Origines du Culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne. Paris 1925.

[57] P. Battifol: Leçons sur la Messe. 7. Aufl. Paris 1920.

[58] M. Andrieu: Les Ordines Romani du haut Moyen-Âge. 5 Bde. Louvain 1931–1974 (отчасти различные издания отдельных томов); Le Pontifical Romain du haut Moyen-Âge: I. Le Pontifical Romain du XIIe siècle; II. Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle; III. Le Pontifical de Guillaume Durand; IV. Tables. Città del Vaticano 1938–1941.

[59] I. Schuster: Liber Sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch. 4 Bde. Regensburg 1929–31.

* «Руководство по истории литургики». — *Прим. ред.*

[60] J. Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwickiung, 2 Bde. München 1924; ders.: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932; ders.: Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br. 1907. Репринт: Darmstadt 1964.

[61] A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902. Репринт: Darmstadt 1963. Он же: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bd. Freiburg i. Br. 1909.

[62] H. Lietzmann: Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. 3. Aufl. Berlin 1955.

[63] K. Мольберг (Mohlberg) опубликовал следующие миссалы: Missale Francorum (Rom 1957), Missale Gallicanum Vetus (Rom 1958), Missale Gothicum (Rom 1961), Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (1960), Sacramentarium Veronense (Rom 1956).

[64] F. Probst: Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870. Он же: Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Münster 1896.

[65] H. Grisar: Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Freiburg i. Br. 1925.

ствами по литургической науке (например, Флука [*Fluck*][66], Талгофера [*Thalhofer*][67], Айзенгофера [*Eisenhofer*][68], а также Мартимора [*Martimort*][69], чей труд вышел в свет непосредственно перед I Мировой войной), в самом конце XIX в., но прежде всего в XX в. стали публиковаться ценные исторические исследования по частным вопросам, например, «генетические толкования» отдельных литургических последований (как в «Истории бревиария» Боймера [*Baumer*][70]; или в книге Юнгманна [*Jungmann*] «Missarum Sollemnia», в которой прослеживается зарождение и развитие Римской мессы; или в «Генетических толкованиях на Крещальную литургию» Штенцеля [*Stenzel*][71]; или же, наконец, в исследовании Клейнхойсра [*Kleinheyer*] по истории возникновения и развития обрядов рукоположения)[72].

Как научная дисциплина литургическая наука понималась как частный раздел исторического богословия, о чем не в последнюю очередь свидетельствует, по мнению Реннингса (*Rennings*), название известного энциклопедического словаря: «Dictionnaire d'archéologie et de liturgie»*. Наряду с *литургической наукой*, вплоть до начала XX в. существовала также *литургика*, понимаемая как часть церковного права. Как «рубрицистика» (наука о богослужебном уставе), литургика занималась практическим использованием богослужебных указаний в подготовке клириков. В качестве наиболее цитируемого источника выступали указы и ответы Конгрегации богослужения; выпущенные ею «Decreta authentica», в которых содержится более 4000 номеров, Реннингс назвал «настоящими джунглями казуистики»[73].

Литургическая наука, однако, — это нечто большее, чем просто историческая или церковно-правовая и пастырско-богословская дис-

---

66 Katholische Liturgik. 3 Bde. Regensbug 1853–1855.

67 Handbuch der Katholischen Liturgik. 2 Bde. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1912.

68 Handbuch der Katholischen Liturgik. 2 Bde. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1941.

69 Handbuch der Liturgiewissenschaft. Übersetzung von Mirjam Prager des französischen Originals: L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie. 2 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1963–65.

70 S. Bäumer: Geschichte des Breviers. Freiburg i. Br. 1895.

71 A. Stenzel: Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. Innsbruck 1958.

72 B. Kleinheyer: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie. Trier 1962 (TThSt 12).

* «Dictionnaire d'archéologie Crétienne (15 mm; 1907–1953) et de liturgie» («Археологический и литургический словарь»). — *Прим. ред.*

73 Ср.: H. Rennings: Über Ziele und Aufgaben der Liturgik. In: Concilium 5 (1969) 128–135. 128f.

циплина. Она имеет своим предметом «живую, приносящую жертвы и совершающую таинства Церковь в реальном отправлении ею культа в соответствующих обязывающих священнодействиях»[74]. При этом историчность этих «обязывающих действий» может не приниматься во внимание, как и соответствие запросам меняющегося миром. В работах Юнгманна (*Jungmann*) и других как раз показано, что реформа не имеет права породить лакуну в истории, ибо она должна совершаться, исходя из исторического контекста.

Наряду с Гвардини (*Guardini*), Одо Казель (*Odo Casel*), автор исследования по богословию таинств, является вторым главным представителем богословско-систематической литургической науки. Взгляды того и другого неразрывно связаны с Движением за литургическое обновление, и они оба потрудились над пастырско-литургической проблемой. Ученые рассматривали вопрос: «Возможно ли вообще (и если да, то как) обустроить и поддерживать литургически-священническую жизнь всей общины?»[75] Сколь бы ни расходились у отдельных представителей Движения за литургическое обновление как отправные пункты, так и конечные выводы, все же общим для них всех является понимание литургии как «жизненного обмена между Богом и человеком», причем обмен этот совершается во времени и в пространстве (Иог. Пинск [*Joh. Pinsk*])[76]. Общей заботой для них было подведение к нему верующих, и так, чтобы община могла принимать в нем живое участие[77].

[74] Guardini, Methode 104.

[76] Относительно Пинска ср.: E. Amon: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988; ders.: Johannes Pinsk (1891–1957). In: LJ 43 (1993) 121–127.

[77] Относительно Движения за литургическое обновление см.: B. Botte: Le mouvement liturgique; témoignage et souvenirs. Paris 1973; B. Ebel: Ausgangspunkte und Anliegen der religiösen-liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen. In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte 24. Maria Laach 1959, 25–40; N. Höslinger: Mit Courage und Konsequenz. Der Beitrag von Pius Parsch und des Wiener Kreises zur Liturgischen Bewegung. In: LJ 43 (1993) 48–61; J.A.Jungmann: Der Beitrag der Benediktiner zur Liturgiewissenschaft. In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte 28. Maria Laach 1961, 15–23; O.Rousseau: Hostoire du mouvement liturgique. Paris 1945.

2.3.4 Непреходящие задачи на будущее[78]

Конституция о литургии II Ватиканского собора (она явилась плодом Движения за литургическое обновление) подняла литургическую науку до уровня главных богословских дисциплин[79]. Согласно Конституции, литургию следует рассматривать «с точки зрения как богословской и исторической, так и духовной, пастырской и юридической» (SC 16)*.

Согласно Ленгелингу (*Lengeling*), Конституция о литургии II Ватиканского собора — это аналог «Коперникова переворота» в астрономии, и она знаменует собой «окончание средневековья». «Конституция не только завершает эпоху после Тридентского Собора**, она, своими целеустановками, возобновляет многое из того, что было утрачено тогда или еще раньше, даже и до того времени, когда Церковь вступила на территорию германских народов. Задача Ватиканского Собора не свелась только к тому, чтобы преодолеть послетридентское коснение; реформа мужественно подхватила то, что намного раньше, вследствие исторических (культурных, а также и политических) обстоятельств, было упущено Западной Церковью»[80]. Для Рихтера (*Richter*) «решающим шагом за границы Тридентского Собора» явилось официальное определение II Ватиканского собора, по которому (впервые после Тридентиума) «не один лишь священник, а вся община признается субъектом и носительницей литургических священнодействий, ибо все верующие участвуют во священстве Иисуса Христа». Как носители царственного священства, они «в силу таинства Крещения имеют право на совершение литургии и обязаны к тому»[81].

---

[78] Ср.: A.A. Häußling: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns. In: LJ 38 (1988) 94–108.

[79] Ср.: H.B. Meyer: Liturgie als Hauptfach. Erwägungen zur Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft im Ganzen des theologischen Studiums. In: ZKTh 88 (1966) 315–335.

* SC (сокращение от: *Sacrosanctum Consilium*) — наименование (по двум начальным словам) Конституции II Ватиканского Собора «О Священной Литургии». Здесь и далее все документы Собора цитируются по кн.: ***Документы II Ватиканского Собора.*** Пер. А. Коваль. М., 1998. — ***Прим. перев.***

** Тридентский Собор (1545–1563, с перерывами) — XIX Вселенский Собор, идейно обосновавший Контрреформацию. На нем были приняты многочисленные документы литургического характера. — ***Прим. перев.***

[80] Lengeling, Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch 13–15

[81] K. Richter: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche. In: ders. (Hg.): Das

По этой причине Хойслинг возвышает *participatio actuosa* («активное участие») всех присутствующих за литургией вплоть до формального признака, вообще составляющего сущность литургии[82]. Он полагает, что «литургическая реформа II Ватиканского Собора коренным образом отличается от всех прочих богослужебных реформ в Церкви, потому что в принципе она — завершена быть не может. Собор, невзирая на непредвиденные трудности, дал Церкви поручение "литургической реформы" в собственном понимании. Собор дал его в качестве непреходящего, не имеющего когда-либо завершиться задания. Представляется, — при условии, что Церковь сохранит верность своему Собору, — что уже состоявшиеся литургические реформы — это всего лишь прелюдия»[83].

Обновление литургии вызвало противодействие. Уже на этапе подготовки новшеств определенные куриальные круги ушли в оппозицию[84]. По завершении Собора в оппозиции оказались различные традиционалистские группы[85]. Оппозиция по отношению к обновленной литургии стала самым ярким, но не единственным враждебным актом против II Ватиканского собора группы схизматиков-раскольников, которую основал М. Лефевр (*M. Lefebvre*)[86].

Идя навстречу традиционалистам, 3 октября 1984 г. Конгрегация богослужения — опираясь на индульт* Папы — признала за епископами право разрешать сторонникам т.н. (ложным образом так именуемого) «тридентского обряда» служить мессу по Римскому Миссалу 1962 г. Эти актом ничуть не дискредитировалось литургическое обновление; индульт представляет собой выражение заботы Папы о церковном единстве[87].

Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vaticanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 53–74. 66.

[82] Ср.: Häußling, Liturgiereform 28.

[83] Häußling, Liturgiereform 30.

[84] Ср.: A. Bugnini, Die Liturgie — Reform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe Ed. J. Wagner / F. Raas. Freiburg – Basel – Wien 1988. Название оригинала: La riforma liturgica (1948–1975). Rom 1983.

[85] Ср. об этом: H. B. Meyer: Una voce — Nunc et semper? Konservative Gruppen nach dem Konzil. In: StdZ 180 (1967) 73–90.

[86] Ср.: A.Schifferle: Marcel Lefebvre — Ärgernis und Besinnung. Kevelaer 1983. L. Kozelka: Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil. Aschaffenburg 1980.

* *Indultum* (лат.) — «дозволение, разрешение». — ***Прим. перев.***

[87] Ср. комментарий: O. Nußbaum: Die bedingte Wiederzulassung einer Meßfeier nach dem Missale Romanum von 1962. In: Pastoralblatt 37 (1985) 130–143.

Это правда, что на первом этапе введения в литургическую практику решений II Ватиканского Собора некоторые общины переболели «детскими болезнями». Их причина кроется скорее в духе времени, чем в самих реформаторских устремлениях[88]. К числу «болезней» Фишер (*Fischer*) причисляет: «аллергию на торжественность», сопряженную с «аллергией на латынь»; далее, «ложно понятый экуменизм», когда кое-кто стал стыдиться отличительных признаков католичества; далее, «либертинизм» по отношению ко всему, что предписывают начальства (он сопряжен с некоей «ментальностью самовластия»); и, наконец, «сермонит»*, заболевание, когда есть «зуд» комментировать все и вся и выпячивать человеческое слово, которое, однако, не всегда просвещает[89].

Литургической практике и литургической науке наших дней как раз и приходится лавировать между полюсами, с одной стороны, традиционалистского коснения в «тридентийской литургии» (которую, кстати, так называть неправильно) и, с другой стороны, затяжных, непрестанных (по терминологии Фишера) «детских болезней».

Хойслинг (*Häußling*) предпочитает говорить о *перманентной* литургической реформе: II Ватиканский Собор на первое место поставил не «назад — возвращение» (*re-formatio*) литургии «к нормам святых отцов» (*secundun normam sanctorum patrum*), а полное и плодотворное участие всех верующих в литургии. По нынешним условиям это люди, фактически живущие в безбожном окружении. Отсюда и вытекают задачи для литургической науки, а именно: на переходе от «нуминозного космического измерения** к десакрализованной действительности общества» литургия должна во всеоружии воспринять глубочай-

---

[88] Следует напомнить, например, о дебатах вокруг де-сакрализации, которые в 60/70-е годы шли параллельно с дискуссией о де-мифологизации; обзор проблематики см.: H. Schürmann: Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung». In: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48, 89–104. 38–42.

* В оригинале *Sermonitis*. От лат. *sermo*, «беседа, проповедь». Псевдо-термин образован по образцу названий болезней — *брохит*, *превриm*, *гастрит*, *ринит* и т.д. — *Прим. перев.*

[89] Ср.: B. Fischer: Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinung der Liturgiekonstitution. In: B.Fischer u.a.: Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 117–127.

** Нуминозное (от лат. *numen*, «Божественное») — вызывающее священный трепет и религиозное чувство (например, при созерцании космоса). Автор хочет сказать, что предшествующие поколения людей имели опыт священного трепета, а нынешнее не имеет. — *Прим. перев.*

шую «смену парадигм новейшего времени» и справиться с ней. Критерий *actuosa participatio** ведет к перманентной литургической реформе, так что «литургия Церкви со временем примет формы, которых сейчас мы не можем предвидеть»[90]. Направление реформам задается как редукция («сокращение») или, что то же самое, как «концентрация на важнейших религиозных и литургических обрядах, на необходимейших жестах, основных формулах, центральных словах и структурах»[91]. Также и Реннингс (*Rennings*) относит принцип «Ecclesia semper reformanda» («Церковь всегда должна реформировать себя») к литургии Церкви. По его мнению, в намерения соборных реформаторов не входило, чтобы на смену косной «старой» литургии пришла новая, формы которой также застынут на многие годы, а может быть, и столетия. Они стремились к «принципиально "открытой литургии" (что не означает: "к произвольной")», так что «постоянной задачей литургики остается поиск оптимального само-выражения Церкви в ее богослужебных действиях». Реннингс подчеркивает, что обширные исследования необходимы не только во всех областях богословия, но и всех гуманитарных науках, и при этом он ссылается на К. Ранера (*Rahner*), который писал: «Только при условии, что мы знаем, каковы христиане как люди наших дней (...) можно ответить на вопрос, какой должна быть нынешняя литургия Церкви»[92].

«Открытая литургия» — такое определение может стать модной словесной пустышкой, которая попытается скрыть намерение возвысить до богослужебного знака «пустоту» удаленности от Бога или общественную реальность, а также дать в Церкви место самовластной ментальности нашего времени. Но в то же время «открытая литургия» действительно способна стать необходимой составной частью литургической науки, лицом обращенной к людям. Отдельные сомнительные богословские начинания, чудные мнения, порожденные гуманитарным знанием или теорией искусства, не могут быть критериями при установлении сущности христианского богослужения; чтобы

* Деятельное участие (*лат.*). — *Прим. ред.*

[90] Ср.: Häußling, Liturgiereform 28–32.

[91] Häußling, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder 104.

[92] Rennings, Ziele und Aufgaben 132f. K. Rahner: Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen: Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis. München 1968, 63.Ср. по этому вопросу также: F. Kohlschein: Liturgiewissenschaft im Wandel? Fragmentarische Überlegungen zur Situation und Zukunft einer theologischen Disziplin. In: LJ 34 (1984) 32–49.

этого не случилось, необходимы церковно-исторические и богословско-систематические разыскания.

Кроме того, литургическая наука нынешнего и тем более завтрашнего дня не может не быть экуменической[93]. Она должна видеть дальше католических, даже и пост-соборных рубежей, иначе легко запутаться в сетях собственной узости и небезошибочности. Она нуждается также во взвешенных рекомендациях гуманитарных наук, — ведь речь идет о *humanum**, о (неотъемлемом от человека, этого духа во плоти) посредстве тела и его изъявлений, простирающихся и до литургического оформления пространства и времени, о том посредстве, где только и совершается ана́басис, общение в живым Богом. Возможно, даже выявится, что этот *humanum*, поверх конфессиональных, временны́х и культурных границ и в направленности к Богу посредством служения литургии, совсем не так различен, как полагают[94].

Литература

A. Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Freiburg i. Br. 1923 (Ecciesia Orans 10).

A. Bugnini: Die Liturgie-Reform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe, hrsg. v. J. Wagner / F. Raas. Freiburg Basel Wien 1988. Название оригинала: La riforma liturgica 1948 1975. Rom 1983.

B. Fischer: Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst. Zum Verhältnis der Liturgiewissenschaft zu ihren Nachbardisziplinen. In: TThZ 83 (1974) 246 251.

A. Gerhards: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft. In: EL 107 (1993) 169–172. Уже в 1991 г. работа была перепечатана в: HlD 45 (1991) 165–168, а также в: Katholische Nachrichten-Agentur, Dokumentation Nr l, 24. Juli 1991.

A. Gerhards / B. Osterholz-Kootz: Kommentar zur «Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft». In: LJ 42 (1992) 122–138.

R. Guardini: Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft. In: JLw l (1921) 97–108.

R. Guardini: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief. In: LJ 14 (1964) 101–106.

---

[93] Ср.: K. Schlemmer (Hg.): Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene. Freiburg – Basel – Wien 1991 (QD 122). Ср.: Gerhards, Standortbestimmung 170.

* *Humanum* (лат.) — буквально «человеческое». — *Прим. перев.*

[94] Ср., например: H. C. Schmidt-Lauber: Konvergenzen der liturgischen Bewegungen und ihre Bedeutung für die Ökumene aus der Sicht eines evangelischen Theologen. In: LJ 43 (1993) 30–47.

A. A. Häußling: Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. In: ALW24 (1982) 1–18.

A. A. Häußling: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALW 31 (1989) 1–31.

A. Kavanagh: On Liturgical Theology. New York 1985.

S. Marsili u.a.: La Liturgia. Panorama storico generale: Anamnesis 2. Torino 1992.

B. Neunheuser: Liturgiewissenschaf — exakte Geschichtsforschung oder (und) Theologie der Liturgie? In: EcclOra 4 (1987) 87–102.

K. Richter (Hg.): Liturgie, ein vergessenes Thema der Theologie? l. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1986 (QD 107).

M. Righetti: Manuale di storia liturgica I. 2. Aufl. Milano 1950: 43–57: La scienza liturgica; 57–85: La letteratura liturgica.

H. C. Schmidt-Lauber: статья «Liturgiewissenschaft/Liturgik»: TRE 21, Berlin – New York 1991, 383–401.

G. Wainwright: Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. New York 1980.

H. A. J. Wegman: Liturgie in der Geschichte des Christentums. Regensburg

1994. Название оригинала: Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom. Kàmpen 1991.

2.4

ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА КАК ÓРГАН ЛИТУРГИЧЕСКИХ СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЙ

Таинственной сущностью человека является обладание жизнью; человек — это «душа живая». Но жив человек только посредством тела. Через тело жизнь проявляется, выражает себя и завязывает отношения. «Наилучшим примером символического отношения является связь души и тела. Человеческое тело — это зримо-вещественный аналог души. Душа духовная, если ее представить вещественно, — это и есть человеческое тело. Смысл сказанного закреплен в афоризме: *anima forma corporis* («душа — форма тела»). Через плоть душа выводит себя в телесное, в свой живой "символ"»[1].

Личное ядро человека, обозначенное Гвардини (*Guardini*) термином «душа», есть то же самое, что богословы Восточной Церкви подразумевают под именем «сердца»[2]. Именно сердце, если взглянуть на него в аспекте подобия человека неприступной Божественной Сущности, богоподобно вбирает в себя всю сущность человека; сердце настолько же скрыто и неприступно, как и Божественная Сущность. Будучи «средоточием жизни», сердце, посредством телесности человека, выступает вовне и завязывает личные отношения. Соответственно Евдокимов (*Evdokimov*) показал, что православное понимание человека прямо продолжает образ человека в Ветхом Завете, а именно: человек не «обладает» душой, а сам есть душа, поскольку она одушевляет тело, т.е. поскольку «сердце» через тело способно проявить себя и завязать отношения[3]. А через отношения,

---

[1] Guardini: Liturgische Bildung 22.

[2] Ср.: B. Zenkowsky / H. Petzold: Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie. Marburg 1969, 72–75; P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Paris 1979, 66–68; он же: Die Frau und das Heil der Welt. Moers – Aschaffenburg 1989, 52f.

[3] Ср.: Evdokimov, L'Orthodoxie 68.63.

возможные только при посредстве тела, человек становится неповторимой личностью, через тело он приобретает лицо, становится «ты» для другого, желающего обоюдного общения, человека.

Соответственно Евдокимов расценивает значение тела и телесных проявлений столь же высоко, как и Гвардини[4]: хотя за литургией словесное поведение действительно преобладает, все же и телесному поведению придается не меньшее значение. Жестовые благословения, крестные знамения, коленопреклонения, поклоны и т.д. выражают состояние души и, как телесные поступки, обратным образом воздействуют на нее. «"Действительно, сердце — царь и владыка над всем телесным организмом, а когда благодать проникает в помещения сердца, она начинает руководить всеми телесными членами и мыслями", — так благоговейно пишет св. Григорий Палама»[5]. Телесные поступки обратным образом воздействуют на душу, ибо они, по себе совершаясь, напоминают ей о том, что она некогда хотела выразить с их помощью, но потом забыла.

Пипер (*Pieper*) приводит литературный пример. В одном романе повествуется, как в ходе елеопомазания больной, давно утративший веру, тем не менее «автоматически» налагает на себя крестное знамение, усвоенное им еще в далеком детстве. Телесное действие «напомнило» ему, что подходящая к концу жизни имеет и религиозный смысл, и позволило возвратиться к Богу. «Вера в Триединого Бога и в жертвенную смерть Господа (за истекшие годы забытая, задвинутая, почти мертвая) едва ли бы вновь стала живой душевной реальностью, если бы не напоминающий потенциал телесного знака, если бы рука не знала его, свидетеля о вере, "наизусть" ...и если бы она, так сказать, "сама по себе" не выполнила его»[6].

2.4.2 Новое приобщение к телесным действиям в литургии

О большом значении телесных действий свидетельствует точное закрепление телесного языка в рубриках католических богослужебных книг прошлого. Согласно Герхардсу (*Gerhards*), с одной стороны, эти указания ограничивали телесное поведение священнослужителя,

[4] Ср.: Guardini, Liturgische Bildung 15–18.

[5] P. Evdokimov: Das Gebet der Ostkirche. Graz – Wien – Köln 1986, 42f.

[6] J. Pieper: Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-

но, с другой, фиксируя нормативные движения, они гарантировали идентичность литургического чина[7]. В прошлом телесное поведение в литургии было сведено к позам и жестикуляции одного лишь священника; только его поступки имели значение и подлежали точному регламентированию[8].

С мирянами дело обстояло иначе: их совместная активность была поставлена в весьма узкие рамки. «В средние века телесное поведение верующих все более и более удалялось от поведения священника»[9]. Если раньше **все** участники богослужения должны были, сто́я и обратившись лицом на Восток, принимать молитвенную позу[10], то постепенно это требование, как и прочие молитвенные жесты, закрепилось только за совершающим литургию священником и его помощниками. Церковный народ все больше становился безучастным наблюдателем за богослужением, а когда, в конце концов, в храмах установили скамьи, то благочестивой позой мирян, особенно в менее торжественные праздники, осталось только коленопреклонение[11]. Отстранение общины от активного участия в литургии в значительной мере отразилось и на формах телесного поведения. Если, вслед за Юнгманном (*Jungmann*), процитировать один английский источник XVI в., то роль мирянина в литургии свелась лишь к тому, чтобы «наблюдать, слушать и созерцать»[12].

Что касается обновленной литургии, то и здесь образ телесных действий общины вызывает критику: «Священник в алтаре священнодействует, молится, псалмодически произносит возгласы, читает из Св. Писания и проповедует, и его телесная активность интенсивно

Konkreten. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 68–83. 76f. Имеется в виду сцена смерти одного из героев в романе Э. Во (Evelyn Waugh) «Возвращение в Брайдсхед» (название по-немецки: «Wiedersehen mit Brideshead»).

[7] Ср.: A. Gerhards: Vorbedingungen, Dimensionen und Ausdrucksgestalten der Bewegung in der Liturgie. In: W. Meurer (Hg.): Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Mainz 1989, 11–24. 16.

[8] Относительно степени обязательности рубрик см.: Eisenhofer I, 50f.: «Рубрики обязательны по совести». Относительно предписанного возведения глаз см. там же: с. 258, относительно коленопреклонений: с. 256.

[9] Jungmann MS I, 314.

[10] Ср.: F.J. Dölger: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. 2. Aufl. Münster 1925 (LF 4/5), репринт: Münster 1972 (LQF 16/17), 239–244.

[11] Ср. : Jungmann MS I, 317.

[12] Там же: 319, прим. 59.

включена в культовые действия, в то время как миряне обязаны пассивно сплотиться в один-единственный телесный организм и действовать одновременно (и также «однопространственно»), так что когда община поднимается, становится на колени или совершает поклоны, то ее сплоченность, вплоть до мимики, является, чисто функционально, зеркальным отражением происходящего в алтаре»[13].

В эпоху Просвещения роль телесных действий за литургией еще больше сократилась, — ведь *Ratio* почти не нуждается в теле, а разум — это не чувства, выражающие себя телесно[14]. Йосуттис (*Josuttis*) справедливо замечает: «С момента, когда в храмах были установлены скамьи, началась эпоха литургического модернизма». Если прежде, во время совершения священных обрядов, пусть и протекавших независимо от общины, верующие все же оставались хотя бы наблюдателями, то за протестантским богослужением, когда продолжительная проповедь вышла на первое место, они превратились в простых слушателей. Церковная скамья стала целой идеологической программой: она «фиксировала» тело в одном положении, чтобы было легче «обрабатывать» души. Ведь если для спасения достаточно одной лишь веры, то, естественно, для чего нужны многообразные телесные действия? Достаточно, дескать, сидения и слушания слова, которое единственно и приводит к блаженству[15].

Примерно в том же смысле высказывается Бойэ (*Bouyer*): «Община, которая за богослужением сидит, по необходимости остается пассивной. Сидение не побуждает к молитве, так что верующие в лучшем случае готовы воспринять наставление, но не более того. Как правило они, с большей или меньшей заинтересованностью, смотрят спектакль, но сами не играют в нем»[16]. Кроме того, в

---

[13] Ср: H.Tellenbach: Zur Krise des Kultischen. Kulturpsychopathologische Erörterungen. In: A.Hahn u.a. (Hgg.): Anthropologie des Kults. Freiburg – Basel – Wien 1976, 82–97. 86.

[14] Ср.: Y. Congar, Mysterium des Tempels 179. Относительно противоположных движений, например Й. Зайлера (J. Sailer), ср.: Baumgartner, Liturgie und Leiblichkeit 161, где он ссылается на: M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832). Regensburg 1976 (Studien zur Pastoralliturgie 2), 185–187.

[15] Ср.: Josuttis 124. Подобным образом пишет также Любеньска де Ленваль (Lubienska de Lenval): 78; она считает, что «после введения скамей активное участие верующих полностью пришло в забвение; тело теперь больше не молится».

[16] L. Bouyer: Liturgie und Architektur. Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1993, 92.

протестантизме, из-за богословского противоборства, были вообще отменены телесные молитвенные позы и жесты, поскольку они считались «католическими»[17].

Что же касается католического лагеря, то здесь народное благочестие стремилось удерживать телесную молитву хотя бы во внелитургических формах, что и стало компенсацией за почти полное исключение общины из телесных действий за литургией[18].

Согласно Баумгартнеру (*Baumgartner*), количество публикаций о телесных действиях за литургией, — а их число стало необозримым, — является индикатором кризиса, ибо у современного человека разрушилась связь с его телесностью[19]. Нам трудно за литургией выражать себя в движениях тела, и причина заключается в том, что из нашей (ориентированной на погоню за выгодой и излишне рациональной) технически-научной цивилизации «почти полностью исчезла легкость телесного самовыражения. Если нет немедленной материальной выгоды и прямой пользы, то, как считают некоторые модернисты, — дело нечистое и даже пустое. Если же, однако, к литургии подходить с мерками предметной целесообразности, то она недоступна для понимания. С пресловутой *efficiency* («эффективностью») она не имеет ничего общего...»[20]

Литургические реформы II Ватиканского собора, однако, — это порождение данной цивилизации; они также восприняли отмеченную «вражду против тела». Именно по этой причине богослужение «должно вернуть себе характер действия, протекающего в жестах и символах, и стать целостным человеческим актом. Экстаз по вере — кто из нас способен пережить его за литургией?»

---

[17] Например, было отменено крестное знамение. Известный комизм виден в книге Лютера 1534 г. «Buch der Winkelmessen an einen guten Freund», где он пишет: «Бог да даст всем добрым христианам такое сердце, чтобы они приходили в ужас, как услышат слово *месса*, и открещивались бы от него, как от проделок дьявола». См.: WA 38, 237. Ср.: Ohm 299–301.

[18] Я имею в виду, например, крестное знамение, (при входе в храм или при выходе из него) накладываемое пальцами, омоченными в освященной воде, или же ударение себя в грудь в момент пресуществления свв. Даров. Намного более развитые формы телесного моления у мирян можно наблюдать в местах паломничества: ползание на коленках (ср. Ohm 357f.), несение креста, различные виды обхождений монастырей и храмов, а также (как народное подражание молитвенной позе клириков) моление с воздетыми к небу руками.

[19] Baumgartner, Liturgie und Leiblichkeit 143.

[20] Там же: 158.

К числу желательных перемен мы относим «деятельное участие всех верующих за литургией, когда они на деле являются не сторонними наблюдателями, а совершителями общего для них акта. Что есть полное участие? Участвовать не только духом, но всем своим человеческим естеством, т.е. и зрением, и слухом, и речью, и песнопением, и прямостоянием, и восседанием, и коленопреклонением и т.д. Кратко сказать, верующие должны пребывать в священном событии не пассивно, а деятельно. Мы не исключаем даже ...танцев!»

Что касается конкретных мер, то выдвигаются требования: разъяснять верующим значение и роль тела и, преодолевая пуритански-рационалистические предрассудки, прививать позитивную установку на телесное моление; заново обучать их основным формам богослужебных действий — молчанию и тишине, слушанию и вниманию, взиранию и созерцанию. Соответственно много значит пример священника[21].

Мистагогические задачи поставлены: по словам Гвардини, следует «толковать смысл соответствующих телесных действий ясно и четко, выявляя непосредственную суть, а также доводить их значение до сознания верующих; далее, следует обращать их внимание на соответствующие жесты, позы и телесные поступки, подчеркивая совсем особую структуру последних, статику и динамику и специфическое телесное качество; наконец, следует также уметь исполнять их в совершенной красоте, ясности и зрелости — тогда форма и содержание сплавятся воедино»[22].

2.4.3 Телесные формы выражения за литургией

Жесты и позы, — эту основную форму литургического телесного языка, Секейра (*Sequeira*) подразделяет на поведение, направленное на выражение, и на поведение, направленное на воздействие. Если в первом случае (например, когда мы стоим, ходим, сидим, благословляем, осеняем себя крестным знамением и т.д.) «совершается самостоятельное высказывание, для которого не требуется ничего иного, кроме соответствующего поступка и/или телесного движения», то во втором случае наши жесты и позы «адресованы другим

[21] Там же: 161f.
[22] Guardini, Liturgische Bildung 33.

лицам или предметам», и для их совершения требуются дополнительные средства выражения, как например, приборы и элементы. «Они присутствуют там, где окружение участников богослужения требует от них, чтобы они пользовались телесным языком»[23]. Жесты и позы воздействующего поведения менее самостоятельны; они «теснее привязаны к вербальному и звуковому контексту и сопряжены с прочими элементами движения и выражения». Показательными примерами воздействующего поведения являются жесты и позы при совершении таинств[24].

Нередко в терминах движения выражается отношение между Богом и человеком; ср. *ката́басис* (= нисхождение), *ана́басис* (= восхождение), *вступать* в отношения или в коммуникацию. Эта духовная реальность выражает себя в движениях тела, в движении, имеющем цель; в глаголе *приходить* как обозначении «вступления» в животорящее отношение с Богом. Каждое литургическое перемещение есть реальный символ *прихода* к Богу, вступления с Ним в отношение, как то́ во всех религиях выражается в процессиях и паломничествах[25]. Соответственно Буйэ (*Bouyer*) выступает за вовлечение общины в *хождение*, считая его телесной молитвой и служением Богу. Его предложения применительно к литургическому пространству содержат требование, чтобы все молящиеся перемещались в храме от одного литургического стояния к другому[26].

Танец, несомненно, представляет собой наиболее яркое телесное проявление человека, и не случайно, что в поисках новых форм литургии вновь и вновь возвращаются к идее ввести в нее танец[27].

---

[23] Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 30f.

[24] Ср. там же: 36 и сл.

[25]Относительно движения как самого благородного выражения телесности см.: Sudbrack, Verherrlicht Gott in eurem Leib 89. О роли процессий в истории литургии см.: H. Brakmann, Muster bewegter Liturgie in kirchlicher Tradition. In: W. Meurer (Hg.) Volk Gottes auf dem Weg. Mainz 1989, 25–51; B. Jeggle-Merz, Bewegung als lebendiger Ausdruck des Glaubens. In: a.a.O., 52–61.

[26] Ср. всю шестую главу «Традиция и обновление» в кн.: Liturgie und Architektur, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1993, 83–112.

[27] Небольшая подборка: J.G.Davies: Toward a Theology of the Dance. In: ders. (Hg.): Worship and Dance, Birmingham 1975, 43–63; R. A. Sequeira: Spielende Liturgie. Bewegung neben Ton und Wort im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. Freiburg i. Br. 1977; J. Baumgartner: Gefährte des Glaubens – Gespiele der Gnade. Zum Tanz im christlichen Kult. In: S.Walter: Tanz vor dem Herrn. Neue Wortgottesdienste mit Beiträgen von Jakob Baumgartner zum Tanz in der christlichen Liturgie. Zürich 1974; H.Lander:

Правда, в истории литургии танец не играл большой роли, да и оценка танцев была неоднозначной. С одной стороны, уже свв. отцы называли танцы наваждением диавола, поскольку они превалировали в языческих культах и в культах еретических групп; с другой стороны, свв. отцы постоянно говорят о небесных хороводах святых.

Святоотеческое осуждение «плотского» танца держалось на протяжении столетий, но все же рудиментарные формы литургического танца, невзирая на противодействие, смогли сохраниться[28].

В наш дни танец, как «реликт живого танца в древних культурах», рассматривается почти исключительно как развлечение. Соответственно, когда в рамках нашей («бедной танцами») культуры раздаются предложения ввести литургические танцы, то скептики сейчас же указывают на возможные тяжкие последствия: «Тогда пришлось бы приглашать в храм профессиональных танцоров и танцовщиц, и они солировали бы за богослужением. Тогда возникнет опасность, что богослужение выродится в “технически совершенный балетный спектакль”. Если так, то желанная цель оживить литургический танец не будет достигнута, — а ведь мы стремимся к тому, чтобы в богослужебном эмоциональном опыте христианской веры и жизни (как она может быть выражена в танце) участвовала именно вся община»[29].

Танец, в прнципе, не позволяет, чтобы за богослужением все верующие участвовали в нем. Известно, что при исполнении танцев — во всяком случае по меркам западной танцевальной культуры — большинство людей пребывает в роли наблюдателей. Проблематично также и то, что Баумгартнер (*Baumgartner*) критически обозначил как «efficiency» телесных действий, а «эффективность» не

Tanz — sprachlose Verkündigung. In: KatBl 106 (1981) 63–71; T. Berger: Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte — Historische Daten — Theologische Perspektiven. St. Ottilien 1985.

[28] Ср.: Koch, Gottesdienst und Tanz 63–66. Пережиточными формами литургического танца Кох (Koch), со ссылккой на Гейнца (Heinz), считает процессии с прыжками в местечках Echternach и Prüm/Eifel. Относительно последнего ср.: A. Heinz: Die Prümer Springprozession. Ihr Verbot durch Erzbischof Klemens Wenzeslaus aus dem Jahre 1778 und ihr Fortleben im Volk. In: Archiv f. Mittelrhein. Kirchengesch. 28 (1976) 83–100. Рейфенберг (Reifenberg) в кн.: Fundamentalliturgie II, 130 и сл., указывает на большое значение танца в Эфиопской Церкви; по его мнению, несмотря на все препятствия, танец «может считаться законным средством выражения за христианским богослужением».

[29] Koch, Gottesdienst und Tanz 69.

бывает высокой, если от имени общины танцует лишь известная группа людей.

Тем не менее, поскольку танец является наиболее ярким выразительным средством человека, он должен найти себе место в литургии; как, однако, провести этот принцип в жизнь, во многих отношениях еще остается неясным[30].

Превосходной по выразительности позой является также *стоя́ние*: «Встанем до́бре, встанем со страхом Божиим!» Этим возгласом диакона начинается вступительный диалог евхаристической анафоры Литургии Иоанна Златоуста[31]. Прямостояние настолько характерно для литургии, что считается ее признаком (σημεῖον)[32]. Несомненно, что в начале приведенного диаконского призыва — во всяком случает такова Климентова литургия, как она приведена в VIII книге «Апостольских правил», — некогда содержался призыв соблюдать внешний порядок, но в то же время эта регламентация придает стоянию за литургией новое качество. Соответственно когда в своем толковании на литургию А. Шмеман (*Schmemann*) углубляет выражение στῶμεν καλῶς «станем до́бре» и возводит его к словам ап. Петра καλόν ἐστίν «добро́ есть», сказанным во время события Преображения Господня (Мф 17, 4), не возникает противоречия первоначальному буквальному смыслу[33].

Как знаковое поведение *стояние* есть «состояние» в искуплении; человек «стоит», когда он вступает в отношение с Богом жизни. Соответственно, согласно украинскому литургисту Федориву (*Fedoriv*), стояние — это не только символ воскресения Христова, но также и радостного восхождения человеческого сердца на небо, и даже вообще духовного и совершаемого в молитве воскресения человека[34]. Стояние — это «главная литургическая поза (ср. AEM 21), и оно с давних времен символически понимается как знак пасхального бытия искупленных верующих (ср. Тертуллиан, *De orat.* 23; 20-й канон

---

[30] Ср.: Sequeira, Wiederentdeckung der Bewegungsdimension 152.

[31] Ср.: Kallis 122f.; слово «kalôs» он слишком свободно переводит как «достойно».

[32] Такова цитата у Ома: Ohm 326 Chrysostomos, Hom. 18,1 in Hebr 11–PG 63, 135.

[33] Ср.: K. C. Felmy: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin – New York 1984 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), 420f. Относительно буквального смысла диаконского возгласа см. также: Kucharek, Liturgy 563–565.

[34] Ср.: J. Fedoriv: Obrjadi Ukraïnskoï Tserkvi. Rom – Toronto 1970, 84.

Никейского собора)»[35]. Как самая благородная молитвенная поза, стояние восходит к самому Христу, который, согласно Евангелию от Марка, преподавая учение о молитве «Отче наш», упомянул о стоянии[36]. В упомянутом 20-м каноне Никейского собора на пасхальный период времени предписывается молитва исключительно стоя, и до сих пор в Византийской Церкви на Троицкой вечерне сохранился «чин коленопреклонения» (*gonuklisiva*) (молитвы стоя на коленях), после которого, по завершении пасхального периода, вновь вводятся земные поклоны.

Сидение — поза воспринимающего и размышляющего слушателя, равно как и знак авторитета. Руководитель собрания —«председатель», потому что он садится перед ним (ср. *пре-зидент*); у учителя также есть свое «седалище» (*кафедра*); судья также сидит по-особому. Для общины сидение — это знак готовности слушать, тогда как оно скорее знак готовности действовать для сидящего проповедника (например, для епископа на кафедре, в своей поместной Церкви облеченного учительным авторитетом), равно как для сидящего духовного отца, выслушивающего исповедь (и имеющего на это каноническую власть)[37].

Поза коленопреклонения (и в еще большей мере поза *prostratio*, распростертого лежания на земле [имеет место во время литургии принесения обетов и рукоположения, а также за богослужением Страстной пятницы]) выражает, что человек понимает свою малость и ничтожество пред лицом Божиим. Это есть одновременно и знак поклонения, и выражение смирения грешника. На Западе отсюда выделилось коленопреклонение* как знак почитания свв. Даров, алтаря и креста (и здесь оно опять-таки уместно при почитании креста в Страстную пятницу). В Византийской Церкви такого рода коленопреклонение неизвестно; там знают только «малый» (поясной) или «большой» (земной) поклоны (*метания* как знаки покаяния), т.е. или прикосновение к земле тремя пальцами правой руки с последующим

---

[35] Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 32.

[36] Ср.: Fedoriv 85; Ohm 325; Lubienska de Lenval 21; Mk 11, 25: «И когда *стоите* на молитве...»

[37] Ср.: Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 32.

* Известно менее торжественное преклонение одного (правого) колена перед закрытой дарохранительницей и полное коленопреклонение перед свв. Дарами или крестом в Великую Пятницу. — *Прим. ред.*

крестным знамением, или же полное повержение ниц на землю, с прикосновением к ней челом[38].

Согласно новому католическому Служебнику, молитвенной позой верующих во время установительных слов священника за мессой является коленопреклонение (АЕМ 21)[39].

Различные *положения рук* также являются весьма выразительными жестами молящегося человека. Согласно Гейлеру (*Heiler*), распространенным во всех религиях, общечеловеческим молитвенным положением рук является поза *ора́нта** (букв. «молящегося») — когда широко разведенные руки воздеты к небу[40]. Воздетыми руками человек как бы «прикасается» к небу, месту обитания Божества, и испрашивает у Него милостей, а также держит руки наготове, чтобы их принять. Поза *оранта* засвидетельствована как в Ветхом, так и в Новом Завете (например, Пс 27/28, 2; Ис 1, 15; 1 Тим 2, 8); она была повсеместно распространена и среди христиан.

К сожалению, со временем она стала позой, допустимой лишь для служащего священника. Для оправдания этого в средневековых толкованиях на литургию повторялся излюбленный мотив, восходящий еще в свв. отцам (например, к Тертуллиану и Киприану[41]), согласно которому воздетые руки символизируют распятого на кресте Христа, так что поза *оранта* священника в алтаре была поставлена в связь с Евхаристической Жертвой. Клерикалистским является также после-символическое толкование (священнической) позиции *оранта*, предложенное Папой Иннокентием III, а именно: как Моисею, согласно Исх 17, 12, приходилось воздевать руки к небу, чтобы обеспечить победу израильтянам, — и при этом его руки поддерживали Аарон и Ор, — так левиты поддерживают и позу *оранта* у Папы[42].

---

[38] Ср.: Onasch, статья: «Proskynese» 313f.

[39] Относительно коленопреклонений: Sequeira 33, Ohm 344–371, Kleinheyer, Heil erfahren 18–23.

* *Орант* (лат. *orant*, букв. «молящийся»; от *orare* «молиться») в специальном значении «молящийся человек с воздетыми руками». — *Прим. перев.*

[40] Ср.: Heiler, Gebet 101f.

[41] Ср.: Tertullian, De Oratione 14 – CSEL 20, 189; Cyprian, De dom. orat. 6 – CSEL 3,1, 269. Тертуллиан к тому же предостерегает, чтобы поза *оранта* принималась «смиренно», а глаза не дерзали подниматься к Господу («ne vultu quidem in audaciam erecto»): De oratione 17 — CSEL 20,190. Ср. также: Dolger, Sol salutis 244.

[42] De sacro alt. myst. II, 28: De extensione manuum sacerdotis in missa – PL 217, 815 B.

Может быть, усиленное возвращение в жизнь телесного моления за богослужением могло бы начаться с того, что мы проведем деклерикализацию этой весьма древней молитвенной позы и сделаем ее доступной для всех участников литургического собрания.

Весьма распространенным молитвенным жестом, особенно у мирян, стало возникшее под влиянием германской правовой символики сложение рук одна в другую. Этот жест известен также в индуизме, равно как в буддизме, в религии Тибета и Японии. Он был также древнегерманским (языческим) молитвенным жестом, а христианским стал потому, что в эпоху феодализма употреблялся при принесении вассалом клятвы на верность сеньору[43]. Принимавший *ленное* владение вкладывал сложенные руки в открытые руки своего сеньора; после обещания верности этот последний сжимал руки вокруг рук приносившего клятву, — примерно так, как и сейчас видим при обетовании верности за литургией рукоположения священнослужителя.

Внешне представляющийся родственным вышеописанному, жест переплетения пальцев намного его старше. Плиний и Овидий уже свидетельствуют о нем, а согласно «Диалогам» Папы Григория Великого (II, 53), св. Схоластика благодаря «insertas digitis manus» выпросила у Бога чудо, позволившее ей дальнейшее пребывание у ее брата — св. Бенедикта.

Восточное происхождение имеет жест рук, скрещенных на груди. Он появился в Византийской Церкви, где его и до сих пор можно наблюдать у подходящих к Чаше причастников, и он играл определенную роль в литургии ордена картузианцев[44].

Возложение рук — жест как выразительности, так и воздействия. Прикосновение одного человека к другому — древнейший жест принятия и отношения; «он в принципе символизирует обращенность к другому и отождествление себя с ним, равно как (в дальнейшем) и перенесение на него благословения и полномочий»[45].

В Новом Завете возложение рук является жестом благословения и исцеления, и оно до сих пор сохранилось в чине елеопомазания, когда на больного в молчании возлагаются руки. Физическое прикосновение к больному (что говорит о преодолении страха перед заражением) становится знаком человеческой солидарности.

---

[43] Ср.: Heiler, Gebet 103.

[44] Общий анализ молитвенных жестов и поз см.: Eisenhofer I, 266–268.

[45] Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 34.

Когда совершается рукоположение, а также в сокращенном жесте простирания рук в чинах таинств миропомазания и исповеди, возложение рук является воздействующей формой поведения. В таинстве священства оно является знаком передачи официальных полномочий. При (согласно западному пониманию, несакраментальном) поручении литургического служения псаломщику, чтецу и иподиакону в византийском чине также возлагаются руки, да и чин так и называется *хиротесией* («возложением рук»). Он отличается от *хиротонии* (вознесения рук) в чине посвящении диакона, священника или епископа. Согласно Готцу (*Hotz*), выражение *хиротония* восходит к обычаю голосования поднятием рук в народном собрании, а сам жест говорит о согласии общины на поставление священнослужителя, хотя здесь никогда не присутствовало также и «сакраментальное» возложение епископских рук[46].

Во время литургии, а также вне ее христиане совершают *крестное знамение*[47]. Очень рано засвидетельствована, как жест благословения самого себя, более древняя форма «малого крестного знамения» (сначала на челе, потом на устах и на груди).

Тертуллиан называет его — по греческому названию σφραγίς («печать») — *signaculum* и, подобно Киприану и Иерониму, относит его к «запечатленным лицам» (т.е. имеющим знак или печать), как о них говорится у прор. Иезекииля (9, 4)* и в Тайном Откровении (7, 2–3; 9, 4)**.

Немецкое слово *Segen,* «благословение», — от *signare,* «знаменовать», или *se signare,* «знаменоваться», — само по себе отсылает к крестному знамению, сопряженному с благословением.

---

[46] Ср.: R. Hotz: Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich – Köln – Gütersloh 1979 (Ökumen. Theol. 2), 252.

[47] Ср.: Eisenhofer I, 273–281; F. J. Dölger: Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens. In: Antike und Christentum 1 (1958) 5–19; 2 (1959) 15–29; 3 (1960) 5–16; 4 (1961) 5–17; 5 (1962) 5–22; 6 (1963) 7–34; 7 (1964) 5–38; 8/9 (1965/66) 7–52; 10 (1967) 7–29.

* «И сказал ему Господь: пройди посреди города, посреди Иерусалима, и на челах людей скорбящих, воздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него, *сделай знак* (Иезекииль 9, 4)». — ***Прим. перев.***

** «И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живого. И воскликнул он громким голосом к четырем Ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревам, доколе не *положим печати на челах* рабов Бога нашего» (Откр 7, 2–3). — ***Прим. перев.***

Весьма рано запечатление знака креста на челе стало частью обрядов катехизации.

«Большое крестное знамение» (на лоб, на грудь и на плечи) с уверенностью фиксируется лишь начиная со второго тысячелетия. Папа Иннокентий III описывает его точно в той форме, как его и до сих пор совершают византийцы. Они делают горизонтальное движение сначала на правое, а потом на левое плечо, как если бы это было зеркальным отображением движения руки благословляющего на благословляемом. Иннокентию также известно, что большое крестное знамение совершается путем сложения большого, указательного и среднего перстов правой руки (что до сих пор принято в Византийской Церкви) и что это перстосложение указует на Пресв. Троицу. По его свидетельству, перстосложение благословляющего изображает написанное по-гречески имя Христово (как это сохранилось и до сих пор): вытянутый вверх указательный перст изображает литеру I, согбенный средний перст — литеру S, крестообразно сложенные большой и безымянный пальцы — показывают литеру X, а согбенный мизинец — вторую литеру S, так что в итоге имеем: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ (*Iesous Christos*)[48].

С конца XIII в. греки стали упрекать латинян, что они, благословляя или осеня́я себя, творят крестное знамение всей ладонью, и таким образом мы имеем свидетельство, что на Западе благословение и наложение крестного знамения совершалось всеми пальцами правой руки. На Западе также закрепилось горизонтальное движение руки от левого плеча к правому.

Сопроводительные слова* восходят к раннему средневековью и, особенно когда употребляется освященная вода, претворяют крестное знамение также в напоминание о Таинстве Крещения.

Крестное знамение играет важную роль в начале и завершении литургических священнодействий. В случаях торжественного преподания благословения крестное знамение, вместе со словесным сопровождением, образует центр торжества.

Ударение себя в грудь является, согласно Лк 18, 9–14, жестом самообвинения и выражает признание своего недостоинства и виновности. Гейлер (*Heiler*) возводит происхождение этого жеста к Египту и также связывает его с римским обычаем принятия на себя обета:

---

[48] Ср.: J. Fedoriv 60–64.

* Во Имя Отца и Сына и Св. Духа. — *Прим. ред.*

как только при произнесении обета говорилось слово *ego*, говоривший ударял себя в грудь[49]. Этот жест ныне предусмотрен при общем исповедании грехов (как части литургии)[*], но в народном благочестии он играет еще бо́льшую роль, чем в самой литургии[50].

Поцелуй — это одновременно и выразительный, и воздействующий знак[51] личного отношения. В начале и в конце мессы целуют алтарный престол, целуют книгу Евангелия после чтения из нее. Некогда поцелуем мира обменивались христиане. Однако именно из-за свой интимности поцелуй очень рано стал подвергаться стилизации: например, взамен мирного поцелуя было введено целование небольшого ковчега с мощами (*Pax-tafel pacifical*); поцелуй был также преобразован в (весьма контурное) объятие. «В различных переоформлениях и заместительных формах обнаруживается своеобразие жестов интимного прикосновения, в полной мере зависящих от веяний времени и влияний культуры. (...) Важным, требующим много такта и все еще неразрешенным вопросом остается, как в обновленной литургии люди могли бы телесно выражать свою, вытекающую из общности веры, близость (доверие, расположенность)»[52].

Литература

J. Baumgartner: Liturgie und Leiblichkeit. In: HlD 30 (1976) 143–164.

D. Forstner: Die Welt der Symbole. Innsbruck 1960.

K. Hallinger: Kultgebärde und Eucharisrie. In: ALw 19 (1978) 29–41.

F. Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 2. Aufl. München 1920.

B. Kleinheyer: Heil erfahren in Zeichen. München 1980.

K. Koch: Gottesdienst und Tanz. Marginalien zu einer noch immer problematischen Verknüpfung. In: LJ 42 (1992) 63 69.

H. Lubienska de Lenval: Die Liturgie der Gebärde. Klosterneuburg 1959.

[49] Ср.: Heiler, Gebet 102.

[*] Имеется в виду Чин покаяния (*Actus paenitentialis*), один из начальных обрядов чина Римской литургии, когда священник (и с ним народ), трижды ударяя себя в грудь, произносит слова: «Моя вина, моя вина, моя великая вина». — *Прим. перев.*

[50] Ср.: Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 35. Ср. также: Eisenhofer I, 281f.

[51] Ср.: Heiler, Gebet 103f.

[52] Sequeira a.a.O. 36.

W. Meurer (Hg.): Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Mainz 1989.

Th. Ohm: Gebetsgebärden der Völker. Leiden 1948.

R. Sequeira: Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie. In: Concilium 16 (1980) 149–152.

R. Sequeira: Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. R. Berger / K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 7–39.

2.5

ЯЗЫК В ЛИТУРГИИ

2.5.1 Язык как жизненный процесс

Человек «обладает» телом, но не «есть» тело. Через тело, этот реально-символический способ выявления самого себя, человек обнаруживает свое присутствие для других и вступает в отношения с ними[1]. Собственное тело является для человека почти что «таинством» его открытости к отношениям. Он «говорит» на языке тела, (в широком смысле слова) на телесном языке.

Тело в такой степени тонкий орган выражения, что телесный язык, когда молчит язык словесный, способен «заместить» молчание. «Самовыражение» (проявление себя на «поверхности» ради вступления в отношения с другими) наиболее успешно совершается через произносимые слова: в говорении человек как бы полностью остается у себя дома и одновременно полностью из дома уходит, поскольку оказывается у своего адресата[2]. Благодаря языку человек — это не «закрытая в себе единица». Самооткрываясь, человек становится «здесь — и самоприсутствием», и «в языковом отношении, находясь в контексте предметной реальности и противопоставляя себя другим, он завершает и утверждает себя как “я” и “ты”, как “мы” и “вы” и

---

[1] Ср.: Rahner, Vom Hören und Sehen 142: «Мы не просто располагаем органами чувств; мы сами — органы чувств. Наша телесность (и тем самым наша чувственная восприимчивость), по сути, создана из самого́ персонально-духовного субъекта, и она есть непреходящий способ, посредством которого дух, т.е. свободный субъект, всегда открытый и открывающийся навстречу всевозможным перипетиям, волением себя отправил в мир».

[2] Ср. об этом: K. Rahner: Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde. In: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 395–408. 396. Здесь говорится о человеке как об «экзистенции, которая с полным сознанием и в свободной ответственности отказалась от себя, перепоручила себя и одновременно совершается в личной меж-коммуникации».

дистанцируется от понятий "он", "она", "оно" и "они"». Согласно Гюнеманну (*Hünemann*), язык — это «жизненный процесс» человека[3].

Диалектический феномен, когда человек может полностью оставаться у самого себя и в то же время полностью быть у другого, имеет себе соответствием «внутреннюю» и «внешнюю» речь человека. «Внутренняя речь» не имеет «коммуникативной функции и служит посредником между собственным мышлением и восприятием». «Внешняя речь» пересылает «внутреннюю» адресату. Коммуникация бывает успешной лишь тогда, когда то, что «живо во внутреннем опыте одного человека, благодаря посредству внешней речи становится достоянием другого лица»[4]. Коммуникация — взаимная игра: благодаря внешней речи слушатель воспринимает внутреннюю речь говорящего, т.е. вбирает в себя его самого (как духовную, мыслящую и чувствующую личность). Через язык говорящий присутствует в слушателе и общается с ним. В свою очередь слушающий становится говорящим и, обогатившись услышанным ранее, дает возможность своему визави воспринять теперь уже себя, в расчете на новые акты коммуникации. Каждый акт говорения, слушания, вбирания-в-себя — это новое, всякий раз обогащенное на целую личность собеседника, осуществление «ты» и «я».

2.5.2 «Литургический язык»

Таким образом, языковая коммуникация предполагает понимание. Между тем до реформ II Ватиканского собора в Западной Церкви почти повсеместно господствовала мертвая латынь, и сегодня даже трудно уразуметь, как это могло быть. «Как может человек, не знающий латыни, осознанно и с пониманием участвовать в совершении литургии, если непонятный язык не позволяет ему проникать в содержание текстов? Таково фундаментальное препятствие для коммуникации, и перед ним меркнут все традиционные аргументы в пользу латыни»[5].

---

[3] Ср.: P. Hünermann: Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente. In: P. Hünermann / R. Schaeffler (Hgg.): Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Freiburg – Basel – Wien 1987 (QD 109), 27–53. 36.

[4] Это разграничение предпринимают: Louis, Das Wort des Menschen 325, L.S. Wygotski; ср.: L. S. Wygotski: Denken und Sprechen. 5. Aufl. Berlin 1974, 328–350.

[5] A. Adam: Grundriß Liturgie. 5. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1992, 66.

На начальном этапе церковной истории (как во время совершения литургии, так и во внебогослужебное время) употреблялись обычные местные языки; это были, наряду с греческим койнэ*, этим языком-посредником всего античного средиземноморского пространства, еще сирийский, коптский и армянский. В первоначальной христианской общине говорили и служили литургию на арамейском, но некоторые молитвословные возгласы из синагогального наследия произносились на иврите. В процессе распространения христианства по лицу земли к этим языкам в первом тысячелетии христианской эры еще прибавились древнеславянский (древнеболгарский)** и арабский. Восточные церкви всегда проявляли готовность совершать литургию на различных местных языках.

В Риме, вплоть до возвращения латыни при императоре Деции (249–251), разговорным языком было греческое койнэ, язык Нового Завета. Лишь в III в. римскую литургию стали служить на латыни, и процесс перехода на латынь завершился при Папе Дамасе около 380 г.[6] В отличие от готов, германского народа, исповедовавшего арианство, — а они служили литургию на своем родном языке, — принявшие католичество прочие германские племена восприняли в качестве литургического языка латынь.

Тогда держались мнения, что правоверие может быть сохранено лишь при условии, что народ не принимает деятельного участия в совершении литургии. В контексте противоборства вокруг славянской миссии братьев Кирилла и Мефодия сформировалась идеология, согласно которой пригодными для совершения литургии являются всего три «священных языка» — те самые, которые Пилат употребил в надписании на кресте Господнем (т.е. иврит, греческий и латынь). Тем не менее Папа Иоанн VIII в 880 г. еще мог противостоять подобным взглядам.

Но через двести лет Папа Григорий VII пересмотрел некогда данное разрешение совершать литургию на славянском языке. Он аргументировал это тем, что по воле Божией Св. Писание и литургические тексты не должны быть понятны всем, потому что иначе к ним

* *Койне* (греч., общая) — древнегреческий диалект, на котором написаны тексты Нового Завета. — *Прим. ред.*

** Отождествлять древнеславянский (церковнославянский) язык с древнеболгарским не совсем точно. — *Прим. перев.*

[6] Ср.: Th. Klauser: Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache. In: Miscellanea G. Mercati I. Città del Vaticano 1946, 467–482.

не будет должного уважения и они станут объектом заблуждений и ересей.

Хотя в средние века латынь уже давно стала разговорным и научным языком образованной прослойки, простой народ по-прежнему не понимал мессу на латыни. Соответственно одним из самых успешных лозунгов эпохи Реформации стало требование, чтобы «все люди» могли участвовать за богослужением на родном языке.

Хотя на Тридентском соборе была осуждена только позиция реформаторов, что месса, будто бы, может служиться исключительно на родном языке[7], хотя, стало быть, соборные Отцы были в принципе готовы допустить родной язык в качестве литургического, все же отвержение Римом попыток служить на родных языках становилось все более жестким. Так, в 1661 г. Папа Александр VII запретил к использованию перевод Миссала, выполненный французским священником Вуаззном (*Voisin*), и даже в 1857 г. Папа Пий IX все еще запрещал переводы на родные языки евхаристического канона и установительных слов.

Возможность выполнения переводов богослужебных текстов была дана лишь в 1897 г. Папой Львом XIII, но и то за исключением служения самой литургии.

Перемены начались только на II Ватиканском соборе. Если, согласно SC 36, все еще признавалась необходимость сохранения латыни в качестве литургического языка, то и для родных языков теперь нашлось место, — епископские конференции получили право, при условии одобрения Римом, допустить в каком-то объеме народные языки в служение литургии[8].

Последующее развитие, однако, далеко вышло за рамки установленного Конституцией «О священной Литургии». Тем не менее не возникло противоречия с изложенным в ней: ведь в Конституции красной строкой проходит требование «деятельного участия» (*partisipatio actuosa*) всех верных в богослужебном действе.

Согласно названной Конституции, именно по причине важности вовлечения всех молящихся (а не из-за оглядки на древнюю, пусть и высокочтимую традицию) следует распространять хотя бы минимальное знание латинских литургических текстов, — например, чтобы верующий мог сознательно участвовать в больших международ-

---

[7] DH 1759: «Si quis dixerit (...) lingua *tantum* vulgari Missam celebrari debere...» —«Если бы кто-нибудь сказал (...) что Мессу следует служить на разговорном языке...»

[8] Ср. по этому поводу (SC 36) комментарий: Lengeling, Konstitution 83–85.

ных богослужениях в Риме и в других крупных центрах паломничества. Но и здесь в качестве закона признается способность языка обеспечивать коммуникацию за богослужением: литургию допустимо совершать по-латыни лишь при условии, что не знающие латынь сознают смысл того, что они поют и о чем молятся на чужом языке.

Проблема допустимости народных языков за литургией связана, далее, с проблемой ее переводов на эти языки. С одной стороны, не так просто — перевести латинское или греческое понятие на современный язык и не утратить при этом ряд существенных элементов смысла. Дословные переводы зачастую не годятся. Кроме того, некоторые латинские обороты несут на себе богословские акценты прошлых эпох, вследствие чего литургия приобретает архивный привкус. Чтобы преодолеть эти затруднения, Римский Консилиум в 1969 г. выпустил инструкцию «О переводах литургических текстов»[9].

Критерием удачного перевода признается не его буквализм, а обеспечение «процесса понимания в согласии с литературной природой текста» (№ 6). Рекомендовано ориентироваться на возвышенный разговорный язык. Молитвенные тексты на нем должны стать для общины ее собственной живой молитвой. Соответственно языку литургии не следует ни отрываться от жизни, ни скатываться к сниженной обиходной речи.

Литургический язык призван «концентрировать в себе религиозный опыт и говорить как от имени Бога к человеку, так и от человека к Богу, проникать в самое сердце верующего. Он должен сближаться с поэтическим языком, прекрасные образцы которого оставили нам псалмы и песнопения прошлого»[10].

2.5.3 Провозглашение слова Божия

Св. Писание — это «внешняя речь» Божия. Бог «выбрал Писание, чтобы о Себе говорить на нем людям, обращаться к ним в различных исторических и индивидуальных ситуациях, преподавать наставление, обличение, утешение и надежду и приводить к познанию»[11]. Будучи опосредованием «внутренней речи» Божией, т.е. Его

[9] Kaczynski 1200–1242.

[10] Adam, Grundriß 67f. Ср. также экскурс: Übersetzung liturgischer Gebete bei Merz, Gebetsformen 113–115.

[11] Louis, Das Wort des Menschen 331f.

желания послужить делу искупления человека и мира, Св. Писание, как Божественная «внутренняя речь», есть один из способов Богоприсутствия: Бог точно так же присутствует в Своем Слове для человека, как человек присутствует в своих словах для собеседника.

Тело человека и произносимое слово, покидающее тело вместе со звуком, — это «таинства» присутствия человеческой личности. Точно так же и Св. Писание представляет собой «таинственный» способ присутствия Божия через Бога-Сына во Св. Духе. «Бог присутствует в слове Своем, поскольку, когда в Церкви читается Св. Писание, то говорит Он Сам» (SC 7)[12]. А то, что говорится об Иисусе Христе, всегда распространяется на всего Триединого Бога, Который при посредстве Своего предвечного, вочеловечившегося Слова во Св. Духе вступает в отношение с человеком и миром.

Присутствие Божие в слове является *анамнетическим*[*]. «Явное предназначение» *анамне́зиса* состоит в том, чтобы «двусторонне сопрягать смысл событий прошлого с их значением для современного молящегося»[13]. Соответственно анамнезис ни в коем случае не может считаться всего лишь субъективным воспоминанием об искупительных деяниях Божиих, лежащих исключительно в прошлом. Еще более недопустимо, прибегая к анамнезису, связывать свои моления о новых Божественных благодеяниях с напоминанием Богу о Его благодеяниях в прошлом. «Анамне́зис» — это «памятование о таинствах», как его понимает Казель (*Casel*).

Когда за литургией прочитывается повествование из Св. Писания о спасении Израиля при переходе Че́рмного моря, то всякий раз заново благовествуется о неизменной воле Божией к спасению людей: Бог всегда приходил на помощь — и в те времена, и в новых ситуациях. За современным слушателем повествования, конечно, фараон не гонится, и он не стоит на берегу моря, но, узнавая о том, как Бог спасал других людей, он догадывается, что повествование — это «внешняя речь» Божия, это непреходящий и действенный способ обращения Бога к человеку. Примером спасительного деяния, засвидетельствованного Св. Писанием, Бог побуждает человека положиться на Его спасительную волю, и сделать это сейчас, в конкретном

[12] Ср.: Bieritz, Das Wort im Gottesdienst 68–71.

[*] Прилагательное *анамнетический* образовано от существительного *анамне́зис* (греч. ἀνάμνησις), букв. «воспоминание». Не смешивать с медицинским термином *ана́мнез* «история болезни». — *Прим. перев.*

[13] Merz, Gebetsformen der Liturgie 106.

житейском затруднении, которое едва ли похоже на библейские ситуации.

Итак, воспринимая библейские «слова» об имевших место в истории искупительных деяниях Божиих (т.е. посредством анамнезиса), верующий выслушивает «внешнюю речь» Бога и призыв вступить в отношение. В этом плане анамнезис ведет к тому, что давно совершившееся искупительное событие (как выразился Казель) «воспроизводится заново», ибо «внешняя речь», — а она-то и звучала в исторических благодеяниях, — не отличается от других непрестанных «внешних призывов» Божиих к живому общению с Собой. Не слушатель призывает сам себя, а Бог призывает его «телесными знаками» Своей внешней речи, причем эта последняя звучит в чтении слова Божия из Св. Писания[14].

2.5.4 Формы благовестия Слова за литургией

А. Чтения из Св.Писания

Прежде чем читать Св. Писание за богослужением, его необходимо разбить на *перикопы* («отрезки»), сделать из него «выдержки».

Перикопы известны уже по синагогальному богослужению. Наше основное «продолжающееся чтение» (*lectio continua*) является наследием строго разделенного на перикопы (*парашим*) чтения Торы (Пятикнижия), тогда как под *гафтарой* понимают фрагменты более свободно разделенных пророческих книг. Начиная со II в. христианской эры, у иудеев параллельно бытовали две традиции: согласно палестинской, вся Тора прочитывалась за три года; согласно вавилонской, — за год. Выбор *гафтары* (чтения из пророков) был обусловлен содержанием предшествовавшего чтения отрывка из Торы (параши́).

В своей практике Церковь восприняла наследие синагоги. Особенностью древне-галльской литургии была «центонизация» (от *cento* «плетение»): фрагменты различного библейского происхождения «сплетались» в одну перикопу. Первые списки перикоп встречаются в V в., а начиная со 2-й половины VII в., они получают наименование *капитуляров*; *лекционарии* (сборники текстов перикоп) в собственном смысле слова появились в римском обряде лишь со 2-й половины

[14] Ср. также: Pieper, Das Gedächtnis des Leibes 71–73.

VIII в. (для сравнения: два Иерусалимских лекционария в армянском переводе сохранились от V в.).

Что касается чтения перикоп из Ветхого завета, то за христианским богослужением все еще сохраняет свое значение принцип *relecture*, «пере-прочитывания» искупительной истории Израиля в свете истории Иисуса Христа, к которой Ветхий Завет возводит ум человека. «Новейшее распределение перикоп в воскресном и праздничном лекционарии не порывает с этой линией, поскольку его составители стремились так подбирать вновь вводимые ветхозаветные и евангельские чтения, чтобы они вошли к отношение “контрапункта”*»[15].

Внебиблейские тексты представлены за богослужением в литургии часов, для которой подобраны фрагменты из писаний Отцов Церкви и из житий святых. В тех областях, где римская литургия не употребляется, встречаются и за мессой чтения из житий святых и из актов мучеников. «За исключением Милана, начиная с раннего средневековья, эволюция привела к строгой монополии на чтения за мессой только из Св. Писания, и новейшие реформы ничего не изменили в этом отношении». Фишер (*Fischer*) критикует подобную строгую монополию: он считает, что если за богослужением прочитывать церковные документы, то действие Св. Духа в Церкви будет усилено. Впрочем, из-за текстового своеобразия подобных документов такое едва ли привьется[16]. А если допустить, ради контрапункта, чтение перед Евангелием намеренно антицерковных или даже антихристианских текстов, то это едва ли приведет к успеху благовестия Слова Божия за литургией.

Б. Словесные обращения[17]

Обращения предстоятеля также представляют собой благовестие Слова, поскольку и они преследуют мистагогические (тайноводственные) цели. Когда св. Иустин отводил для обращений священника время между чтением Св. Писания и Евхаристией, а св. Ипполит назначал им место перед причастием, они оба имели в виду одну и ту же цель — толкование перед общиной Слова Божия и служения таинств.

---

* *Контрапункт* — музыкальный термин для обозначения самостоятельных голосов, гармонически согласованных между собой. — *Прим. перев.*

[15] Ср.: Fischer, Formen der Verkündigung 78–81.

[16] Ср. там же: 86–88.

[17] Ср. там же: 89–94.

Мистагогия и составляет собственную цель *гомилии* (краткой проповеди), доверительного духовного собеседования. *Тематическая проповедь* — а первоначально она говорилась вне литургии и преследовала миссионерские цели — вошла в литургию позднее; постепенно она стала все больше и больше отделяться от самого́ служения литургии.

II Ватиканский Собор (SC 52) рекомендовал возобновить практику говорения гомилий; тематические проповеди, однако, не исключаются, если они соответствуют событиям литургического года и/или имеют отношение к служению литургии и тем самым опять-таки действуют на пользу мистагогии.

Гомилия — «часть само́й литургии» (SC 52), и, как таковая, она, безусловно, предписана к произнесению за мессой в воскресные и праздничные дни. Гомилия настоятельно рекомендуется и на все другие дни, особенно в насыщенные событиями периоды времени (AEM 42). Гомилия находит себе место также и за другими богослужениями.

В роли проповедника в Древней Церкви выступал, по своему сану, — епископ; лишь в VI в. появилась самостоятельная проповедь священника. Начиная со средних веков (с *Движения бедности**) и вплоть до действовавшего с 1917 г. церковного права (кан. 1342, § 2) продержался запрет на проповедь мирян. Согласно кан. 766 CIC она снова стала в принципе допустимой, но все же по кан. 767 право проповеди за мессой как «pars ipsius Liturgiae»** зарезервировано за рукоположенным священнослужителем.

Относительно проповеди-беседы за богослужениями в малых группах имеются противоречивые точки зрения римских и поместных автритетов. Проповедь-беседа, несомненно, представляет собой форму выражения «деятельного участия» (*participio actuosa*) и соответствует все более возрастающей задаче взаимного свидетельства о вере и укрепления в ней, но и здесь предстоятель имеет поручение «вести ее так и так подытожить, чтобы был сохранен характер (на сей раз многоголосного) благовестия Слова Божия»[18].

---

* «Движение бедности» — очевидно имеется ввиду ряд весьма разнородных народно-религиозных движений в Южной Франции и Верхней Италии в первой половине XIII века. Известны под названием Лионских и Ломбардских (у Карсавина — католических) бедняков (*pauperes*). Подробнее о них см., например, Л.П. Карсавин «Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв.». СПб. 1912. С. 82 и далее). — *Прим. ред.*

** «Часть Литургии». — *Прим. ред.*

[18] Там же: 93.

К словесным обращениям за литургией относятся также напоминания (*[ad]monitio*), призывы к молитве и краткие вводные слова, говоримые предстоятелями. Также и толкование литургического праздника комментатором может быть обозначено как *monitio*.

В. Сопровождающие слова и сакраментальные формулы

Они также относятся к формам благовестия[19]. Сопровождающие слова — например, формула преподания свв. Даров за причастием — должны ясно сообщать верующим, что́ совершилось за литургией и в чем духовное значение события. Тем самым они исполняют важную мистагогическую задачу, особенно когда адресат побуждается к определенному ответу (например, причастники должны сказать: *аминь*).

Под влиянием схоластического богословия таинств в сакраментальных формулах появилась тенденция к изоляции: *verba essentialia* («сущностные слова») вызывают совершение таинства. Согласно Фишеру (*Fischer*), подобная изоляционистская тенденция все еще сильна и в обновленной литургии. Также и подчеркивание роли приносящего дары (ср. «Ego-формулировки», выпячивающие «я» священника) усиливает роль сакраментальных формул за счет элемента эпиклезиса. Даже если и не считать, что таинства совершаются только как (подкрепленные внешними символическими действиями) благовестия Слова Божия, все равно сакраментальные формулировки (в глубочайшем смысле) остаются «благовестием Слова»: через себя они позволяют говорить и действовать Господу, воплотившемуся Слову Божию.

2.5.5 Молитва как жизненный процесс и ответ на проповеданное слово

Молитва человека возможна только как ответ на обращенный к нему призыв Божий. Точно так же катáбасис предшествует анáбасису и предполагает его. Ответ человека на анамнетическое присутствие Божие в Его Слове — это (максимально широко понимаемый) эпиклезис («призывание» человеком Бога). Эпиклезис — призыв к Богу, чтобы Его нетварная благодать сошла и включилась в неповторимые житейские ситуации, к тому же несводимые к библейским

[19] Ср. там же: 94–96.

образцам. Слышание человеком в ана́мнесисе «внешней речи» Божией, «внутренняя речь» Которого есть Его неизменная воля искупить человека и мир, влечет за собой эпиклезис как «внешнюю речь» уже человека. Его «внутренняя речь» (в анамнетическом благовестии искупительных деяний) восприняла «внешнюю речь» Божию и расценила ее как призыв к искуплению: верующий отвечает на него во внешней речи своего эпиклезиса.

В ней человек, совместно с сосредоточившимся в его лице миром, совершает *ана́басис* («восхождение»): он вступает в общение с живым Богом, Который, через анамнезис Своих искупительных деяний, Сам обратился к нему. Услышанное во благовестии слово Божие подвергается «медитации», т.е. «вкушается». «В отличие от нынешнего словоупотребления, раньше под *медитацией* понимали другое, а именно: произнесение текстов Св. Писания приглушенным голосом, причем как правило наизусть». *Ruminare* — значит «пережевывать»*. Под этим, поначалу шокирующим нас, выражением имеется в виду: Слово Божие должно храниться во утробе человека, подобно тому как верблюд хранит и пережевывает пищу, — тогда Оно в итоге входит в плоть и кровь человека и изнутри проступает в конкретной жизни»[20]. Чем более человек усваивает, словно пищу, сказанное ему Слово Божие, тем отчетливее он распознает его как Слово Бога живого.

Монах, посредством текста из Св. Писания, воспринимает обращение Бога к себе, но в молитве реагирует на него все же своими собственными словами. «Только в выборе и артикуляции своих собственных слов прозрение осуществляется полностью. Ибо лишь то, что человек сам может вместить в слова, — только то и является его духовым достоянием. Соответственно когда молящийся собственными словами вновь и вновь откликается на сказанное ему Богом в подлинных словах Св. Писания, то он ведет себя достодолжно»[21].

---

* В переносном смысле — «повторять». — *Прим. перев.*

[20] Louis, Das Wort des Menschen 331f. Он ссылается на: H.Bacht: «Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen. In: GuL 28 (1955) 366; F. Ruppert: Meditatio — Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation. In: Erbe und Auftrag 53 (1977) 85.

[21] Ср: Louis, Das Wort des Menschen 333: «Однажды Феодор (любимый ученик Пахомия) сидел в своей келье, вил веревки и одновременно размышлял над частями Св. Писания, выученными наизусть; всякий раз, чувствуя сердечное побуждение, он вставал и молился. Стало быть, когда он размышлял, то оставался сидеть и при этом исполнял свою ручную работу, но для молитвы — поднимался».

В молитве, претендующей быть общением с Богом, также совершается переход от внутренней речи к внешней. Неважно, что Бог уже «издалеча» (Пс 138/139, 2b) распознает помышления человека и точно знает, в чем тот имеет нужду (ср. Ис 58, 9)*. Примечательно, что в процессе перевода внутренней речи во внешнюю молящийся открывает сам себя, а образы и представления его собственной внутренней речи только теперь становятся внятными и ему самому. Только теперь нужды, запросы и стремления человека становятся его подлинным достоянием, и он, как жертву, возносит их к Богу. Богу, конечно, заранее известны все эти нужды, запросы и стремления, но без произнесения молитвы Он не воспринимает их как «возношение» человека. После чего Бог, пронизав его Собою, Своею нетварной благодатью, возвратит «возношение» человеку[22].

Все вышесказанное хорошо иллюстрируется идеалом непрестанной сердечной молитвы, до сих пор высоко ценимой в Византийском христианстве. В любой житейской ситуации (аналог «внутренней речи») христианин должен предаваться сердечной молитве. Она представляет собой непрерывное и безостановочное призывание имени Иисуса Христа — движением уст, духа и сердца и в сознании Его вездеприсутствия, — равно как испрашивание Его милости при каждом поступке, на всяком месте и во всякое время, даже и во сне. Она находит себе выражение в следующих словах: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня»[23]**.

Психосоматическая комплексность непрестанной молитвы в итоге приводит к тому, что отныне не человек молится, а молитва целиком и полностью овладевает им[24]. Что́ теперь определяет человека в его душевно-телесной полноте — это только общение с Триединым Богом, Который все больше пронизывает его бытие и позволяет ему, еще на земле, получить долю в Божественной жизни. Сердечная молитва, по св. Симеону Солунскому, — это «эпиклезис» в подлинном смысле слова, поскольку в ней — как и в другом эпиклезисе (за литургией)*** — призывается Св. Дух, причем поверх

---

* «Тогда ты воззовешь, и Господь услышит; возопиешь, и Он скажет: "вот Я!"» (Ис 58, 9). — *Прим перев.*

[22] Ср. там же: 329f.

[23] K. Ware / I. Jungclaussen: Hinführung zum Herzensgebet. Freiburg i.B. 1982, 20.

** В наиболее распространенной ныне версии Молитва Иисусова немного пространнее: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». — *Прим. перев.*

[24] Ср.: E Kremer: Herzschlag und Atmung. In: GuL 58 (1985) 201–203. 202f.

*** В Византийской литургии *эпиклезисом* называют тайную молитву свя-

тварной реальности (в данном случае поверх самого человека), чтобы тот был пронизан нетварной благодатью и исполнен Божественной жизни. В качестве плодов молитвы св. Симеон называет: стяжание Божественных даров, очищение сердца, изгнание бесов, духовные помышления, Божии советы, освобождение от грехов, откровение тайн Божиих, преизобильное милосердие[25].

Так что же происходит в молитве? Не Бог изменяет Себя или Свое поведение в ответ на молитву человека, а человек открывает себя навстречу обо́живающей его благодати. Верующий вступает в общение с Богом, Который никогда не желал и не будет желать ничего иного, кроме искупления тварного человека и приобщения его к Своей жизни. В молитве человеку нет смысла излагать Богу свою беду, ибо она Богу заведомо известна. Молитва не может вызвать в Боге, не знающем перемены, изменения от «немилости» к «милости».

Человеку может представиться, что он интенсивной молитвой обусловил определенное изменение в Боге, Который ранее не слушал его, а теперь услышал; это умонастроение есть следствие живого Богообщения. Как в Евхаристии хлеб и вино, эти дары творения и самовыражения человека, приносятся Богу, дабы Он претворил их, так и молящийся возносит к Богу самого себя и свой мир и произносит эпиклезис за себя, за свою жизнь и за все, что к ней относится, дабы также быть претворенным ради вовлечения в Божественную жизнь. Освящено бывает лишь то, что принесено Богу, что введено в общение с Ним. Сказанное относится как к Евхаристическим Дарам, так и к человеку, свободу которого — принести себя в дар — Бог всегда соблюдает, хотя Ему наперед известны все падения и искушения.

Вот почему от свободного, решающегося на общение с Богом человека зависит, откроет ли он себя для обо́живающей милости и для ее искупительных действий. Молящийся человек и его мир получают спасение призыванием непрестанно действующей благодати, навстречу которой человек открывается в и которой он позволяет действовать в себе постольку, поскольку ему «удается» молитва о своей (вследствие первородного греха искушаемой и подвергающейся опасностям) готовности к Богообщению[26]. Поскольку в человеке со-

щенника («Еще приносим Тебе словесную сию и безкровную службу...»), в которой он призывает Св. Дух «на предлежащие сии дары». — *Прим. перев.*

[25] Ср.: Dialogos 296 – PG 155. 544 D–545 A.

[26] Здесь, правда, для точного описания искупительной действенности проси-

средотачивается мир, — а в этот мир входят люди, с которыми этот человек связан и которые повлияли на его личность — его молитва, будучи вознесением жизни в связь с нетварной благодатью, оказывается также прошением за ближних и за мир. В этом смысле можно метафорически сказать, что молитва «покоряет себе Бога», и об этом, ссылаясь на св. Серафима Саровского, пишет Евдокимов. Бог, зная о нашей молитве, «со-вливает» ее в Свои решения[27].

тельной молитвы строго схоластическое определение таинства — непригодно. К. Ранер (K. Rahner: Wort und Eucharistie. In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedein – Zürich – Köln 1960, 313–355. 334f.) предпринял попытку сгладить вопрос. Если таинство характеризуется *opus operatum* «непременностью совершения» и если, однако, по учению Тридентского Собора, действенность обряда зависит от диспозиции (расположения духа) принимающего таинство, тогда имеются «и другие предметы и явления, которые посредством свободного веления Божия сопряжены с непременной действующей благодатью и тем не менее имеют характер простой предпосылки в зависимости от заслуг; например, такова чистая молитва с прошением о чем-либо, что определенно и безусловно принадлежит чистому Искуплению и Славе Божией. Такой молитве Иисус Христос по собственным словам, силу которых не следует преуменьшать, твердо обещал исполнение. Но почему в этом случае нет *opus operatum*?»*

* *Opus operatum* (букв. «совершенное дело»), или *ex opere operato* («через совершенное дело»; под «делом» имеется в виду *обряд*), — сжатое обозначение схоластического учения о совершении таинства, а именно: при исполнении предписанных обрядов, таинство совершается независимо от веры и согласия совершающих их (обрядов) лиц. Противопоставляется понятию *ex opere operantis* — священнодействию, которое совершается в зависимости от личных предпосылок участников (например, наличия у них веры, покаяния и т.д.). — *Прим. перев.*

[27] P. Evdokimov: Les âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours. 3. Aufl. Paris 1980, 203f.: «Dieu écoute notre prière, il la rectifie et en fait un élément qui s'ajoute à sa décision. La violente insistance de la veuve de l'Evangile arrache une réponse qui met en relief la puissance de la foi. Saint Paul supplie trois fois le Seigneur de vouloir bien retirer l'aiguillon de sa chair. La vie de saint Séraphin contient le récit de la prière du saint pour l'âme d'un pécheur condamné. Jour et nuit, le saint était en prière, il luttait avec la justice divine et, bien que frappé de foudre, sa prière de feu, dans son audace même, a fait triompher la miséricorde de Dieu, et le pécheur revut le pardon». — П. Евдокимов: «Эпохи духовной жизни от Отцов-пустынников до наших дней», Париж 1980. С. 203: «Бог выслушивает нашу молитву, исправляет ее и делает ее элементом, добавляемым к Его решению. Упрямая настойчивость евангельской вдовы дает ответ, свидетельствующий о силе веры. Святой Павел трижды умоляет Господа избавить его от жала в плоти. Житие святого Серафима содержит рассказ о молитве святого за душу проклятого грешника. Днем и ночью святой молился и боролся с Божественной справедливостью, так что хотя он и был поражен молнией, но его пламенная молитва и дерзновение заставили восторжествовать Божие милосердие, и грешник обрел прощение».

Как ни мало «потребна» Богу просительная молитва, Он, с другой стороны, «нуждается» в ней как в принесении жертвы, как в свидетельстве свободного человека, что тот «вошел-с-Ним-в-отношение». В том же смысле Богу «потребны» славословия и восхваляющие молитвы. Самому́ Богу для Его чести похвала со стороны человека не нужна, но человек не может не восхвалять Бога, когда, вступая в Богоотношения, он обретает самого́ себя. Славословие — следствие эпиклезиса, что и позволило Евдокимову говорить о «доксологической (Богославящей) антропологии»[28].

2.5.6 Формы молитвы за литургией

Божественные действия не могут обнаружить себя для нас иначе, как в речах и действиях людей, точнее сказать: в действиях церковной общины. В слове и таинстве совершая богослужебные священнодействия, община прославляет и торжествует великие благодеяния Божии. Своим восхваляющим, благодарящим воспоминанием община также благовествует о них и их «осовременивает». Это означает: слово Божие совершается в отклике общины, вместе с откликом и под видом отклика»[29].

Литургические молитвенные формы христианского богослужения продолжают общинные молитвенные формы Израиля. К ним особенно относятся *тода* и *бераха*. *Тода* — это благодарственная и совместная жертвенная трапеза в знак признательности за помощь в нужде. Ее средоточие образует благодарственная песнь, которая напоминает ныне собравшимся об искупительном событии и эпиклетически возносит моление к Ягве о дальнейшей защите и спасении. Также и в *берахе* («благословении») центральную роль играют анамнезис искупительных деяний Божиих и молитва о дальнейшем благоденствии. Но если *тода* скорее относится к ситуации конкретной нужды, то *бераха* сопровождает ежедневную молитву иудеев[30].

Литературным признаком литургической молитвы за христианским богослужением остается основная структура анамнезиса и эпиклезиса. Она расширяется за счет элементов: *анаклезиса* (призывания

[28] Ср.: Evdokimov, L'Orthodoxie 95–97.
[29] Bieritz, Das Wort im Gottesdienst 62.
[30] Ср.: Merz, Gebetsformen 99.

Бога через перечисление имен и качеств); славословия-*доксологии* (восхваления Триединого Бога ради подчеркивания благословляющего, как *бераха*, характера христианской молитвы); а также *аккламации* (которая родственна доксологии, происходит из мирской сферы общественного собрания или торжественной встречи императора и состоит из заверений в верности Господу Иисусу Христу или подтверждающих возгласов в ответ на воззвание; такова, например, аккламация общины при претворении Даров)[31].

Литургическая молитва выдержана в формах местоимения первого лица множественного числа «мы», и этим показывается, что молитва за литургическим собранием — общинная, не зависящая от конкретного лица. Молитвы от первого лица единственного числа — это обычно (в прошлом) частные молитвы предстоятелей, и они не без возражений получили допуск в устойчивую структуру литургии[32].

Среди различных видов молитвы самым первым является *Missa Sollemnis* (Торжественная месса*), которая не исчерпывается одной Евхаристией. К *Missa Sollemnis* принадлежат также: молитва при освящении воды для крещения, молитва епископа за миропомазуемых, благословляющая молитва над новобрачными в венчальном обряде, освящающая молитва в таинстве рукоположения, (освящающая) молитва над елеем при совершении таинства елеоосвящения, молитва освящения елея за *Missa chrismatis* (мессой освящения мира и благословения елея) Великого четверга, освящающие молитвы при поставлении настоятелей и настоятельниц монастырей, принесении монашеских обетов, освящении девственниц и преподании литургических посвящений, а также молитва «Exsultet» в пасхальную ночь[33].

Вторым видом молитвы является *орация* (*oratio*) — молитва, которая также имеет свою структуру, а именно: приглашение общины к молитве, молитвенную тишину, обращение к Богу (анаклезис, возможно с релятивной предикацией, которая выражает анамнетическое измерение), просьбу (эпиклетическое измерение), христологическую посредствующую формулу (имеющую славословный характер) и

---

[31] Ср. там же: 105–108.

[32] Ср. там же: 125; H.B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl. GdK IV. Regensburg 1989, 203.

* *Missa Sollemnis* — Торжественная Литургия, совершаемая с участием диакона и иподиаконов, с пением и каждением. — *Прим. перев.*

[33] Ср.: Merz, Gebetsformen 116–120.

аккламацию общины. Родственны *орации* молитвы благословения (особенно *oratio super populum* «молитва над народом»), а также молитвы, которые сопровождают и комментируют литургические действия, как например, молитвы благословения (*бераха*) нового миссала при приготовлении свв. Даров[34]. Если эти виды молитвы произносит предстоятель литургического собрания, то они сопровождаются аккламацией, т.к. актуальные прошения (ходатайства за живых и мертвых) — это дело всей общины. Прошения, как моления за литургией, подвержены некоторым несовершенствам, к числу которых Мерц (*Merz*) относит вообще неполное соблюдение требований жанра «молитвы» и, среди прочего, также субъективизм (в выборе отдельных, по произволу объявляемых важными, тем, доминирующих в молитве или на всей литургии, зачастую с моральным понуждением)[35].

Литература

K.-H. Bieritz: Das Wort im Gottesdienst. In: R. Berger / K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 47–76.
B. Fischer: Formen der Verkündigung: GdK 3, 77–96.
J. Ladrière: Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache. In: Concilium 9 (1973) 110–117.
B. Louis: Das Wort des Menschen an Gott — das Wort Gottes an den Menschen. In: GuL 55 (1982) 324–335.
Th. Maas-Ewerd: Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück «Liturgie» in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart. Eichstätt – Wien 1990 (Extemporalia 8).
M.B. Merz: Gebetsformen der Liturgie: GdK 3, 97–130.
J. Pieper: Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-lich-Konkreten. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 68–83.
K. Rahner: Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung. In: W. Heinen (Hg.): Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Würzburg 1969, 139–156.
J. Schildenberger: Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960, 75–97.
K. Ware / E. Jungclaussen: Hinführung zum Herzensgebet. Freiburg i. Br. 1982.

[34] Ср. там же: 120–123.
[35] Ср. там же: 123–130.

2.6

ПЕНИЕ И МУЗЫКА В БОГОСЛУЖЕБНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ

2.6.1 Поющий и музицирующий человек

«Пение» древнее речи. Задолго до приобретения дара речи человек уже умел выражать состояние своей души в «распевных» звукосочетаниях. А «музыка», в собственном смысле слова, — это звуки различной высоты и силы, издаваемые намеренно (по собственным закономерностям и по своей логике). Звуки — не аморфные шумы. Имея рациональный аспект, музыка, все же, в первую очередь воспринимается эмоционально, и по-немецки это выражено в понятии «музыкальное настроение»*.

Однако, преимущественно эмоциональное восприятие музыки не лишает ее способности нести информацию. Напротив: (поверх логического, грамматически правильно построенного высказывания) свой подлинный смысл сообщение получает лишь благодаря тону речи, ритмике и переменной динамике. Уже младенец выражает себя в звуках, и эта способность, благодаря совершенствованию, возвышается до музыки с собственным музыкальным языком.. Вместе с произносимым словом, музыка предоставляет человеку всеобъемлющую возможность для самовыражения[1].

Сказанное относится — хотя не столь однозначно как к песне со словами — прежде всего к «песне без слов», к мелодии, производимой музыкальным инструментом или оркестром. Чем более развит репертуар музыкального языка в определенной культуре, чем продуманнее и систематичнее законы гармонии, тем однозначнее неязыковые, музыкальные формы «высказывания», тем более способна даже чисто

---

* Нем. *musikalische Stimmung* может быть переведено как «лирическое настроение». — *Прим. перев.*

[1] Ср. Harnoncourt: Terminologische und grundsätzliche Fragen GdK III, 134f.

инструментальная музыка нести истину, плохо поддающуюся словесному выражению.

Во все времена пение и музыка относились к средствам отправления культа: красивая музыка, как считалось, вызывала благорасположение богов и добрых духов, а громкой музыкой отгоняли злых бесов. Хотя Бога Израиля невозможно ни оглушить, ни обворожить музыкой и шумом, тем не менее в культе ветхозаветного народа Закона музыка играет важную роль — преимущественно как пение (или чисто вокальное или с инструментальным сопровождением). В распевном славословии человек повествует о том, как Бог его спасает, дает весть собратьям, в песнях возвеличивает Господа. Кроме того, музыка и пение имеют знаковый характер и для эсхатологии; вот почему они играют в храме, как образе неба, важную роль[2].

2.6.2 Из истории пения и музыки за христианским богослужением

Некогда был весьма в ходу тезис, согласно которому раннехристианская Церковь позаимствовала псалмопение от синагоги, а та в свою очередь переняла пение псалмов от традиции разрушенного Храма. Ныне этот тезис все больше подвергается сомнению. «Христианская псалмодия, очевидно, имеет свои корни не в еврейском обычае, а, вероятно, в изначальной практике христианского богослужения с чтениями из Св. Писания, когда к чтению фрагментов из пророков подключались стихи из псалмов, которые, в согласии с их литературной природой, пропевались на манер кантилены»[3]. Вероятно, к раннехристианскому богослужению восходит также пение гимнов, славословий и аккламаций[4].

К раннехристианскому наследию восходят также два вида хорового пения: *антифонное* (попеременное пение хора и собрания или двух хоров) и *респонсорное* (чередующееся пение запевалы [*канонарха*]

[2] Ср. Harnoncourt: Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang: GdK III, 138–143.

[3] Ср. Fischer, Psalmen: GdK III, 181; со ссылкой на: J. A. Smith: The Ancient Synagogue, the Early Christian Church and Singing. In: Music and Letters 65 (1984) 1–16.

[4] Ср.: H. Musch: Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes. In: он же (Hg.): Musik im Gottesdienst I, 9–97. 11f. H.B. Meyer: Singen und Musizieren im Neuen Testament: GdK III, 143–146.

и хора или общины, когда на вычитываемые слова псалма дается ответ повторением того же стиха в виде припева).

В целом же в Древней Церкви музыка не была на переднем плане. Ее стремились даже изгнать из храма — во-первых, из-за аскетического скепсиса по отношению к «чувственной» радости от музыки[5], во-вторых, чтобы избавиться от сходства музыки — особенно инструментальной — с музыкой языческих культов. «От музыки раннехристианского богослужения до нас не дошло никаких свидетельств. Нельзя подтвердить догадки, будто в григорианском пении сохранились мелодии, восходящие к раннехристианскому времени. Как показал опыт, пение первоначальной Церкви в Иерусалиме невозможно восстанавить и путем сравнения григорианских мелодий с мелодиями восточных обрядов или с синагогальным пением удаленных еврейских общин Востока»[6].

Также и допущение, будто Папа Григорий Великий (ум. в 604 г.) был автором или редактором григорианского хорала, не получило научного подтверждения. «Доказать можно лишь следующие факты: литургические песнопения Римской литургии времени Григория Великого не идентичны тем песнопениям, которые известны ныне под именем *григорианского хорала*. Точно установлено, что григорианскому хоралу предшествовал самостоятельный музыкальный репертуар, который современная наука обозначает как *древнеримский*. Доказано, что “древнеримский хорал” был предтечей григорианского хорала... И хотя мы не знаем точно, где и когда древнеримский хорал переоформился в григорианский хорал, все же имеется достаточно надежных оснований в пользу того, что это произошло между Сеной и Рейном (в Меце) в VIII в.»[7]

В IX в. появились предназначенные для кантора ноты (*невмы*), которыми записывали григорианский хорал; так состоялась письменная фиксация распевов, ранее передававшихся изустным путем. Впрочем, эти записи не удерживали точных мелодий, они, скорее, давали путеводную нить для импровизации ка́нтора*. И только лишь изобре-

[5] Ср.: Augustinus, Conf. 10,33 – CChr.SL 27,181f. Здесь бл. Августин выражает опасение, что слишком большое внимание к псалмопению может привести ко греху, поскольку музыка принадлежит к «радостям плоти».

[6] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 147.

[7] L. Agustoni: Gregorianischer Choral. In: H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst. Bd. 1: Historische Grundlagen, Liturgik, Liturgiegesang. 4.Aufl. Regensburg 1993, 199–356. 212.

* В древнерусской традиции — головщика. — *Прим.ред*

тение невматической записи на линиях Гвидо Аретинским* (около 1020 г.), позволявшее, в отличие от безлинейных нот, точно устанавливать интервалы, сделало возможным эффективную запись мелодий и передачу их от поколения к поколению[8].

Также и система псалмодии из восьми церковных гласов (наряду с *Tonus peregrinus*) впервые зафиксирована во франкских источниках IX в.; она оставалась в употреблении на протяжении всей западной музыкальной истории[9].

Размежевание между литургией и музыкой началось вследствие развития все более искусного многоголосия. Из ранних форм «орга́нума»** в Париже, в эпоху *Notre-Dame*, в XIII в. развился многоголосный *мотет* (главными представителями которого были *леони́н* [*Leonin*] и *пероти́н* [*Perotin*]). Отделение от хоральной мелодии, а также переход на французский язык привели к светскому мотету[10].

Мотет все больше и больше совершенствовался в последующее время, известное как *Ars antiqua* (ок. 1250–1310 гг.) и *Ars nova* (1310–1377), все дальше отходил от литургического порядка, так что Папа Иоанн XXII в конституции «Docta Sanctorum Patrum» (Учения св. Отцов) (1324 г.) осудил отклонения и потребовал возврата к более тесной связи музыки с литургией. Но музыкальное развитие уже ничем нельзя было удержать, так что Церковь, отчаявшись, вернулась к своим литургическим формам.

«Рационал» Дуранда закрепил форму молитвы и чтения священником текстов, как она сложилась в григорианской певческой школе, и единственно эта манера стала на будущее «приемлемым» исполнением текстов. «Так во всех конфессиях и во всех культурах было положено начало своеобразному взаимотношению церковной музыки и литургии. Возникла основная проблема католической церковной музыки в западной музыкальной истории, а именно: служение литургии и исполнение музыки отделились друг от друга. Музыка из

---

* Гвидо Аретинский (или Гвидо д'Ареццо; ок. 992 – ок. 1050) — монах-бенедиктинец, реформатор нотного письма. Ввел в употребление 4-линейный нотный стан, явившийся предтечей современной нотации. — *Прим. перев.*

[8] Ср.: Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 148f.

[9] Ср.: Hucke, Gesangsvortrag der Psalmen: GdK III, 186.

** «Орга́нум» — общее наименование ранних видов европейского многоголосия. Свидетельствует о переходе музыкального мышления на более высокую ступень: музыка получила новое измерение — гармоническую вертикаль. — *Прим. перев.*

[10] Ср. нотный пример: Musch, Entwicklung und Entfaltung 26.

составной части литургии превратилась в украшение богослужения». Установления Дуранда показывают, что в первую очередь были затронуты неизменные части св. мессы, уже подвергшиеся певческой стилизации в ординариуме* («Ordinarium missae»). Их исполнение «почти вытеснило изменяемые песнопения мессы, т.е. проприума** ("Proprium missae")»[11]. Ординариум мессы как собрание распевов песнопений *Kyrie, Gloria, Sanctus и Agnus Dei,* позднее пополненное еще *Credo*, стал одной из важнейших основ композиторского искусства, которое распространилось из Франции в Англию и в Нидерланды. Литургическое действие отделилось от музыки, а (некогда певшие за мессой) верующие оказались в роли простых слушателей.

Это отделение уже в период до Тридентского собора наталкивалось на критику со стороны как католических гуманистов, так и богословов Реформации. Критика зашла так далеко, что на Тридентском соборе музыка обсуждалась даже не в связи с литургией, а в увязке с храмом Божиим, ради святости которого следовало удалить все «lascivum aut impurum»***. Это определение в марте 1563 г. было пополнено запретом на «изощренную музыку». Еще важнее стали: принятая в 1562 г. унификация литургических текстов, радикальное сокращение риторических фигур и секвенций, а также окончательное закрепление понимания церковной музыки как «украшения богослужения».

Легенда, по которой Палестрина, будто бы, сумел противодействовать планам вообще отменить за литургией любое многоголосие и для этого написал многоголосную мессу, посвятив ее правящему Папе («Missa Papae Marcelli»), имеет «рациональное зерно»: его месса прекрасно показывает принципиальную совместимость традиционного искусства композиции и вразумительности текстов[13].

---

* *Ordinarium* (лат.) — «обычное последование». — *Прим. перев.*

** *Proprium* (лат.) — «частное последование». Традиционная Римская месса состоит из *ординариума* (раздела, тексты которого не меняются: [исполняются пением] Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei и Benedicamus) и *проприума* (раздела, тексты которого меняются в зависимости от празднуемого дня: [исполняются пением] Intrïitus, Graduale [или Tractus], Offertorium è Communio). — *Прим. перев.*

[11] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 151.

[12] О «проговаривании текста» в церковной музыке говорил уже Эразм Роттердамский в трактате «De amabili Ecciesiae concordia» (Opera V, 503B). Он требовал, чтобы церковная музыка не отделяла себя от литургического действа.

*** «непристойное или нечистое». — *Прим. перев.*

[13] Ср.: Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 154; Musch, Entwicklung und Entfaltung 34f.

В только что возникшем протестантизме сразу же утвердилась церковная песнь на народном языке. Она имела своих предшественников еще до начала Реформации — таковы, например, немецкие «лейзы» (*Leisen*), краткие, четверостишные песнопения, завершавшиеся возгласом *Kyrie eleison*. Наряду с перенятыми из прошлого, возникли также многие новые песни; ныне одному Мартину Лютеру приписывают авторство 36 церковных песней[14]. Только в 20-х гг. XVI в. вышел в свет целый ряд собраний церковных песней.

Если реформатор Цвингли в принципе изгнал музыку из богослужения, то Кальвин дозволял одноголосное пение общины — разрешалось пение только переложений библейской Псалтыри. В 1542 г. в Женеве вышла в свет книга «La forme des Prières et Chants ecclésiastique», содержащая 39 переложений из Псалтыри, и из этого числа 32 песни сочинил Клеман Маро (*Clevment Marot*; 1495–1544), знаменитый поэт французского двора. После кончины Маро переложение Псалтыри продолжил Теодор Бэза, так что в 1562 г. Женевская певческая Псалтырь имелась уже в полном объеме[15].

Женевская рифмованная Псалтырь была переведена на немецкий язык Амвросием Лобвассером (*Ambrosius Lobwasser*) и вышла в свет в Лейпциге в 1573 г., причем переводчик сохранил языковой ритм и мелодию.

Победное шествие церковной песни у протестантов не могло не иметь отклика и у католиков. Уже в 1537 г. была опубликована книга церковных песней доминиканца Михаила Веэ (*Michael Vehe*), за которой в 1567 г. последовали «Духовные песни и псалмы» Иоганна Лейзетритта (*Johann Leisetritt*) и в 1582 г. «Псалмы Давида» Каспара Уленберга (*Caspar Ulenberg*) — нечто вроде Женевской рифмованной Псалтыри.

Своего высшего расцвета церковная песнь эпохи барокко достигла в творчестве евангелического пастора Пауля Герхарда (*Paul Gerhard*; 1607–1676), а в католической лагере — в творчестве священника-иезуита Фридриха Шпеэ из Лангенфельда (*Friedrich Spee von Langenfeld*) и Ангелуса Силезиуса (*Angelus Silesius*)*. И тем не менее

---

[14] Ср.: B. Schmidt: Deutscher Liturgiegesang. In: H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst. Bd. l: Historische Grundlagen, Liturgik, Liturgiegesang. 4. Aufl. Regensburg 1993, 357–474. 372.

[15] Ср.: Albrecht, Einführung in die Hymnologie 26f.

* *Ангелус Силезиус* — псевдоним Иоганна Шеффлера (Johannes Scheffler; ум. в

католические церковные песни — и в этом состояло их радикальное отличие от протестантских песен (как например, от «Духовных концертов» Иоганна Германа Шайна [*Johann Hermann Schein*; 1586–1630] или Генриха Шютца [*Heinrich Schütz*; 1585–1672] и тем более ораторий И.С.Баха [*J.S. Bach*; 1685–1750], в которых композиторское искусство достигло своей вершины) — так и не вошли в официальное литургическое пение. В литургию стали включать все более обширные и все более сложные произведения композиторов: они обычно бывали прекрасным, но все-таки не абсолютно необходимым приложением к литургии. Литургия превратилась в дело священника и только священника.

Открытая трудами Палестрины, «Римская школа» была продолжена в школе «строгого стиля», но не только она задавала тон. Нидерландская школа выдвинула Орландо ди Лассо (*Orlando di Lasso*), Венецианская (начиная с Людовико Гросси да Вьянда [*Ludovico Grossi da Vianda*] и вплоть до Андреа и Джованни Габриэли [*Andrea и Giovanni Gabrieli*]) — со своим многоголосием и любовью к новым тембровым краскам (благодаря подключению деревянных и медных духовных инструментов, скрипок и виолончелей, басовых и клавишных инструментов) — подготовила концертную церковную музыку барокко. Эта последняя распространилась на все направления церковной музыки — как на те, которые, несмотря на уже совершившееся отделение, все еще находились в определенном соотношении с литургией, так и на прочие жанры, которые, оставаясь «духовной музыкой» (оратория, духовный концерт), уже порвали все связи с литургической структурой. Даже псалмодия, связанная со службой часов, получила подобную же гармонизацию.

В XV в. появились многоголосные импровизации на основе восьми псалмодических гласов («Falsibordoni»), и подобные псалмы стали исполняться особенно за праздничной вечерней. Адриан Вилларт (*Adrian Willaert*), капельмейстер собора св. Марка в Венеции, ок. 1550 г. сочинил последования многоголосных вечерен и псалмов вечерни. Среди подобных гармонизаций гимн «Magnificat» всегда занимал особое место[16].

Церковная музыка превратилась в действие, которое шло параллельно со служением литургии, «в медиум, к различным запросам и требованиям которого застывшая, неизменная литургия должна была

1677 г.), поэта-мистика, автора духовных песней и изречений. Перешел в католичество из протестантизма в 1674 г. — *Прим. перев.*

[16] Ср.: Hucke, Gesangsvortrag der Psalmen: GdK III, 187.

еще и приспосабливаться». Таким образом, музыка превратилась в средство скорее придворной и бюргерской, а не церковной репрезентации. В дальнейшем служение литургии приняло даже характер музыкального представления; церковная музыка является одним из источников публичного концертирования»[17]. Литургия обратилась в «священный спектакль, превосходный с точки зрения музыкальных достижений. Хор и орган, постепенно вытесненные из алтарного пространства, переместились в лежащий напротив западный эмпорий. Литургическое священнодействие и музыкальное сопровождение окончательно стали двумя раздельными процессами, а присутствующая община теперь исполняла роль стороннего наблюдателя и слушателя. Большое влияние на формальное завершение церковной музыки позднее, в начале XVIII в., оказала Неаполитанская школа, главным полем действования которой стала опера».

В свете подобного понимания дел состоялись попытки регулирования со стороны Церкви. Они ограничились предписаниями использовать только литургические или, по крайней мере, одобренные Церковью тексты, запретом на употребление в храме некоторых «музыкальных инструментов театра», а также запретом употреблять музыкальные инструменты в периоды покаяния и скорби: «Подобно тому как в знак печали завешивали картины, так и музыка должна была отказываться от украшающих инструментов»[18].

За Маннгеймской школой без перерыва постепенности появилась Школа Венской классики, и в ней также сложилась своя церковная музыка[19]. Сочинение музыки к мессе (Моцартом, Гайдном и Бетховеном) проходило обычно в ответ на поручение духовных князей того времени. Композиторы придерживались действовавших требований к церковной музыке, и от них не отступали также мастера крупных симфонических сочинений церковной тематики XIX в. (от Ф. Шуберта вплоть до А. Брукнера)[20].

После периода барочного изобилия начавшаяся эпоха Просвещения и в области церковной музыки выступила с требованием простоты, рациональности и ясности. Поскольку «просветители» признавали значение родного языка, высоко поднялся авторитет церковной

---

[17] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 156.
[18] Ср. Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 158.
[19] Musch, Entwicklung und Entfaltung 57.
[20] Ср.: Musch, Entwicklung und Entfaltung 59–64.

песни. Темами церковных песнопений теперь все чаще становились величие и благость Божии, а также совершенство творения.

К собраниям церковных песен эпохи Просвещения восходят также «песнопения на мессе» (на родных языках), которые, заполняя время медитации, усиливали момент созерцания за (латинской) мессой (священника). Правда, устремление ввести родной язык за литургией успехом не увенчались, так что сложилось двуязычное распределение: священник выпевал свою часть в алтаре по-латыни, а община во время тихо читаемых по-латыни частей мессы пела немецкие церковные песни. Такое принципиально допускалось, потому что музыка уже давно была лишь украшением, а не интегральной частью богослужения[21].

В оппозиции к тогдашнему развитию церковной музыки, какой она была напоследок представлена в Венской школе классики, оказался идеал «священной музыки» («musica sacra»), как его понимали приверженцы Романтизма. Романтики внесли вклад в борьбу за правильное понимание церковной или литургической музыки и играли свою роль вплоть до литургических реформ II Ватиканского Собора. Под идеалом «musica sacra» они понимали итальянский стиль пения *a-capella*, т.е., точнее, римскую вокальную полифонию XVI в., прежде всего Палестрины.

Традиции бюргерского хора, которые расцвели в певческих объединениях (союзах), использовал священник из Регенсбурга Ф.К. Витт (*F.X. Witt*), в 1868 г. основавший «Всеобщий союз св. Цецилии»*. Программой «Союза» как раз и стало возрождение и распространение этой самой «musica sacra». На I Ватиканском Соборе этот союз получил папскую апробацию в качестве разновидности церковного братства. Минуя епископов, Всеобщий союз св. Цецилии так докладывал в Рим о состоянии церковной музыки: «С настоящего момента церковная музыка и в других странах стала заботой римских конгрегаций»[22].

Примерно в то же время во французском аббатстве *Solesmes* возникло еще одно хоровое движение, которое считало григорианский хорал единственно допустимым пением за Римской литургией. Осно-

---

[21] Ср.: Hucke, Geschichtlicher Überblick: Gdk III, 157.

* Св. мц. *Цецилия* Римская (в православной традиции: *Кикилия*; III в.; день памяти [22 ноября] совпадает у православных и католиков) считается покровительницей церковной музыки, певцов и хорового пения, поэтического и музыкального творчества, мастеров по изготовлению музыкальных инструментов, в том числе строителей органов. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 159f.

вой для этого стало систематическое исследование истоков хорала, с инициативой которого выступил сам настоятель о. Геранжер (*Guevranger*). Так была основана «григорианская палеография»; первым томом соответствующей научной серии явилась книга «Palevographie Musicale» 1889 г.[23]

Чем-то вроде законодательного кодекса для церковной музыки стало *motu proprio** Папы Пия X от 1903 г. «Tra le sollecitudini» («В одиночестве»)[24]. Первоначально документ предназначался только для Римской епархии, но по настоянию основателя римского Понтификального института священной музыки (*Pontificio Istituto di musica sacra*) о. Анджело де Санти (*Angelo de Santi SJ*) потом он был переадресован всей Церкви.

Понятие «musica sacra» определяется в *motu proprio*, исходя из критериев «святости», «благости формы» и «универсализма». Идеалом остается григорианский хорал; но, по мнению папы, также и в классической вокальной полифонии по типу произведений Палестрины эти критерии реализованы в высшей мере. «Современная церковная музыка», согласно документу, допускается к употреблению в храме, но при условии, что она отличается от «светской музыки». Поскольку церковные певчие исполняют, собственно, клерикальное служение, женщины не должны участвовать в хоре. Использование инструментов (за исключением органа) разрешается лишь в особых случаях и по специальному разрешению[25]. «От подобного подхода к священной музыке как к искусству церковных хоров произошел афоризм: музыка должна быть “смиренной служанкой литургии”. Этим же объясняется понимание священной музыки как славы и украшения, даже и как “существенной составной части” литургии, но не всякой, а только торжественной. Темой “Instructio de musica sacra” Папы Пия X является не пение за литургией само по себе, а только *musica sacra* церковного хора и условия ее допущения к богослужебным действиям»[26]. Аналогичные взгляды выразил в 1928 г. и Папа Пий XI[27].

---

[23] Ср.: Agustoni, Gregorianischer Choral 221.

* *Motu proprio* — букв. «по личному почину»; так называются документы, подготовленные и изданные Римским Папой по его собственному побуждению. — *Прим. перев.*

[24] «Tra le sollecitudini»: Acta Sanctae Sedis 36 (1903–1904) 329–339.

[25] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 161.

[26] Hucke, Instruktion 126f.

[27] Апостолическая конституция «Divini cultus sancritatem» («Культ божественной совести») vom 20. 12. 1928 – AAS 21 (1929) 33–41. Ср.: Hucke, Instruktion 126.

На сопротивление Цецилианского движения натолкнулись церковно-музыкальные инновации, характерные для Движения за литургическое обновление, которое в Германии поддерживало «немецкий григорианский хорал» (соединение «литургических мелодий григорианского хорала с текстами на родном языке») и сотрудничало с «Движением народной песни». Это последнее, поскольку Романтизм и Реставрация больше не давали импульсов для церковной песни, выступало за допущение в храм «близких к литургии церковных песнопений», а они отчасти продолжали традицию протестантской церковной песни (ср. идею «молитвенно-распевной мессы» [«Betsingmesse»])[28].

2.6.3 Литургическая музыка после II Ватиканского собора

Конституция II Ватиканского собора о священной литургии посвящает «церковной музыке» отдельную, VI-ю, главу под названием «De misuca sacra» («О священном музыкальном искусстве»; 112–121). Согласно Конституции, богослужебная музыка, прежде всего «священное пение, соединенное со словами, составляет необходимую или неотъемлемую часть торжественной литургии». «Поэтому священная музыка будет тем более свята, чем теснее она будет связана с богослужебным действом» (SC 112). Хотя «григорианское пение Церковь признает свойственным римской литургии» и хотя «в литургических действах (...) ему следует уделять первостепенное место», другие виды священной музыки ни в коем случае не исключаются, но при условии, что они отвечают «духу литургического действа». При этом содержится ссылка на норму 30 SC, в которой идет речь о *participatio actuosa* («деятельном участии») всех, кто присутствует за богослужением. Об этом деятельном участии упоминается также в норме SC 118 (где говорится о поощрении религиозного народного пения) и в норме SC 119 (где говорится об инкультурации богослужебной музыки и включении ее в культуру юных церквей).

Инструкция «Musicam sacram» от 5.3.1967 о музыке за литургией была призвана конкретизировать общие указания Конституции о свя-

---

[28] По мнению Хуке (Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 161f), это противостояние после Второй мировой войны еще усилилась. Его ход отражен в двух разных журналах, посвященных церковной музыке, — «Musik und Altar» и в органе Союза св. Цецилии «Musica sacra».

щенной литургии[29]. Уже ее заголовок «Instuctio de Musica in Sacra Liturgia», по сравнению с заголовком аналогичной инструкции 1958 г. («De Musica Sacra et Sacra Liturgia»[30]), «заставляет увидеть принципиальную перемену на фоне предсоборных предписаний о церковной музыке, а именно: священная музыка и литургия больше не противопоставлены друг другу. Понятие "musica sacra" в заголовке вообще не употреблено, а в самом тексте о нем говорится весьма умеренно и в более узком смысле слова, чем раньше»[31]. В само́м тексте Конституции о священной литургии, правда, термин «musica sacra» все еще употребляется, но он понят совсем иначе, чем в инструкции Папы Пия X. Если в последнем документе говорится, что церковная музыка становится тем более церковной и литургической, чем ближе она (в своем построении, духовности и настрое) подходит к идеалу григорианского хорала, то в Конституции (SC 112) заявлено, что «священная музыка будет тем более свята, чем теснее будет она связана с богослужебным действом». Согласно норме SC 30, пение за литургией является выражением деятельного участия.

В Конституции о священной литургии, применительно к священной музыке, совершился поворот: она больше не считается прибавлением, пусть и украшающим, к торжественной литургии, — от которого можно и отказаться, — а рассматривается как возможность для верующего выразить себя, так что музыка — это естественное средство для деятельного участия[32]. Инструкция «Musicam sacram» подтверждает и усиливает эту перемену: пение за богослужением вытекает из сути обрядов и структур литургического действа, так что все части, требующие пения, и должны быть пропеты[33]. Не исключается никакой вид церковной музыки, если он соответствует духу литургического действа и не препятствует пристойному деятельному участию народа[34]. Пение и музыка больше не считаются всего лишь украшением торжественной литургии; подлинная торжественность состоит не в нагромождении пения и церемоний, а в соответствующем его природе совершении литургического действа[35].

---

[29] Kaczynski 733–801.
[30] AAS 50 (1958) 630–663.
[31] Hucke, Instruktion 126.
[32] Ср. там же: 127.
[33] Nr. 7 – Kaczynski 739.
[34] Nr. 9 – Kaczynski 741.
[35] Nr. 11 – Kaczynski 743.

Не случайно, по смыслу выражения SC 112 («Cantus sacer qui verbis inhaeret»*), все же остается определенное предпочтение за богослужением пения, как музыкального проговаривания текста, перед чистой инструментальной музыкой. «Ценность и преимущество музыки за христианским богослужением прежде всего следуют из того факта, что музыка по преимуществу выступает в форме пения. Будучи сопряженной с литургическими словами, она, вместе с текстом, становится необходимой и интегральной частью торжественной литургии»[36]. Это означает, что музыка существенно расширяет возможности человека выразить себя, но, по сути, на первом плане все же остаются словесные проговаривания, в данном случае — богослужебного текста[37].

И действительно, в том, что касается инструментальной музыки в церковной традиции, то с ней всегда возникали затруднения — как на Западе, так и на Востоке. На Востоке Церковь и до сих пор не знает инструментов**, и за богослужением пение звучит без сопровождения; при этом ссылаются на то, что христианское богослужение должно быть «разумным». «Разве не очевидно, что звуки [инструментальной музыки] сами по себе слишком далеки от ясности, от “вразумительности”, от Логоса, от духовного богослужения Православной Церкви, так что они никак не могут послужить опорой ее музыкальному искусству?»[38]

Особым случаем инструментальной музыки являются органные хоралы, которые у И.С. Баха достигли непревзойденного мастерства. Даже если в инструментальном хорале сами тексты и не произносятся, знакомая хоральная мелодия все же вызывает в памяти слушателя церковный текст. В таком случае содержательные и языковые черты этого текста, благодаря музыкальным вариациям и акцентам выделенные

---

* «Священное пение, соединенное со словами». — *Прим. перев.*

[36] E. Jaschinski: Musik im Gottesdienst — mehr als Textvollzug? Zu einer Formulierung im Artikel 112 der Liturgiekonstitution. In: HlD 45 (1991) 132–144. 136f.

[37] О доминировании текста в церковной музыке после Ватиканского Собора говорит также: B.M.Huijbers: Liturgische Musik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Concilium 16 (1980) 143–148.

** В Церквах византийского круга инструментальное сопровождение действительно чрезвычайно редко и, скорее, является исключением из правила. Но в некоторых их т.н. древневосточных или дохалкидонских церквах применение музыкальных инструментов может быть признано, скорее, правилом. — *Прим. ред.*

[38] P. Florenskij: Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Mit einer Einführung von U. Werner. 2. Aufl. Stuttgart 1988, 109f.

невербально, способны даже усилить внутреннее, молитвенное проговаривание текста в сознании слушателя.

При несомненных достижениях, все же необходимо пожелать еще более интенсивного вовлечения в литургическую музыку тех изменяемых частей мессы (*Introitus, Offertorium, Communio*), которые по традиции именуются *проприумом* («proprium»), а также и новых богослужебных последований, которые община могла бы петь, чередуясь с группой запевал или с многоголосным хором.

Поскольку знание латыни как клириками, так и мирянами практически осталось в прошлом и поскольку музыкальная культура все дальше отходит от латыни, высокая оценка григорианского хорала (SC 116) представляется нереалистичной. Сам хорал, к тому же, уже стал музейным экспонатом. Церковные хоры, правда, по-прежнему считают делом чести в большой праздник «исполнить» какую-либо мессу (обычно из репертуара Венской классики), но этим они, действуя вопреки однозначным определениям Ватиканского собора, лишают общину активности.

В странах с развитой церковно-песенной культурой недостаток распевов в ординариуме привел к тому, что соответствующие последования мессы (*Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*) исполняются не по своим текстам, а замещаются песнопениями похожего содержания или даже всего лишь намекающими на текст ординариума.

Озабоченность вызывает также предписание, чтобы община участвовала в псалмопении за литургией, особенно в респонсории. Еще в 1952 г. Ж. Желино (*J. Gelineau*) выступил с предложением новой псалмодии, когда псалом разделяется на бо́льшие фрагменты (строфы) и вводится его метрическое разбиение, ведущее к большей распевности; эта псалмодия была особенно предназначена для чтения псалма кантором, на слова которого община отвечает припевом. Общим для всех новых предложений является то, что они удерживают принцип псалмовых гласов и не отваживаются на выработку отдельной мелодии для каждого псалма, которая сама по себе позволяла бы узнавать его[39].

По-прежнему нерешенным остается вопрос о музыкальном и литургическом качестве «новой духовной песни» и ритмической музыки за богослужением. Здесь еще не улеглись страсти, что, вероятно, связано с общим кризисом буржуазной музыкальной культуры, а именно

[39] Ср.: Hucke, Gesangsvortrag der Psalmen: GdK III, 188.

с тем, что самой этой культуры в том виде, в каком она существовала, уже больше нет. «Вместе с молодежным движением протеста в богослужение проникли новые звучания, но, как новый музыкальный жанр, они не нашли своего места, а приспособились к роли традиционного литургического пения и лишь придали богослужению новую музыкальную стилистику»[40]. Совсем не имея намерения восхвалять давно преодоленный «идеал musica sacra», все же зададимся принципиальным вопросом: как следовало бы существенно переменить сегодняшние привычки пения и слушания, особенно с учетом того, что музыка и пение за литургией — это не просто необязательное украшение, а ее неотъемлемая составная часть?

2.6.4 Инструменты для литургической музыки

«В латинской Церкви следует высоко ценить орга́н как традиционный музыкальный инструмент». Прочие инструменты могут быть допущены к применению за литургией — «в той мере, в какой они подходят или могут подойти для использования в священнодействиях, отвечают достоинству храма и способствуют подлинному назиданию верных»[41].

Традиция использования трубного органа в западной Церкви восходит к тому органу, который Карл Великий получил в подарок из Византии. Из императорской капеллы орган повсеместно распространился как церковный музыкальный инструмент. Исполнение на органе литургических мелодий приравнивалось к пению, и соответственно орган в антифонном пении мог заступать место второго хора[42].

Своего первого технического и (как полагают, с тех пор непревзойденного) художественного расцвета (например, разнообразия тембровых звучаний и богатства обертонов) орган достиг в 1-й половине XVIII в. В качестве представителя великих строителей органов назовем для северогерманской и датской области Арпа Шниткера (*Arp Schnittker*), а для саксонской, южногерманской и эльзасской областей семью Зильберманн (*Silbermann*). В XIX в. орган получил ряд (ныне кри-

[40] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 163 f.

[41] SC 120. При этом указывается на необходимое приспособление литургии к различным культурам: SC 22 § 2, 37, 40.

[42] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK III, 151.

тически оцениваемых) приспособлений для удобства игры: ср. пневматическую трактуру; рычаги Баркера; устройство, ослабляющее или усиливающее звучание и т.д. Он стал рассматриваться не как самостоятельный инструмент, а как сложная аппаратура для имитации других инструментов: появился «смычковый регистр», звучащий наподобие «скрипки», и т.д. Церковный орган превратился в «концертный», и на нем стали исполнять также развлекательную музыку. Затем изобрели электронный орган и синтезатор.

В немецком протестантизме зародилось Органное Движение*, искавшее бескомпромиссные пути назад к барочному органу, объявленному «единственно подлинным» инструментом. Ныне находят себе признание и другие строительные традиции, стяжавшие себе хорошее имя, как например, традиция строителя органов из Парижа Аристида Кавалле-Коля (*Aristide Cavaillev-Coll;* 1811–1899). При этом не в последнюю роль учитывается принцип, согласно которому музыка различных эпох должна исполняться на инструментах соответствующего времени[43].

Когда барочная инструменталистика в Церкви переживала время своего расцвета, Папа Бенедикт XIV в энциклике «Annus qui» от 19 февраля 1748 г. подчеркнул, что за исключением органа в храме допустимы только такие инструменты, которые поддерживают, а не подавляют голоса певцов. В документе был перечислен ряд инструментов, запрещенных в церковной музыке, — таковы трубы, флейты и гобои. Запреты энциклики имели самые незначительные последствиям: достаточно сказать, что именно запрещенные инструменты сыграли выдающуюся роль в школе Венской классики. Поэтому запреты накладывались вновь и вновь, и последний принадлежал Папе Пию X[44].

В более широком смысле к музыкальным «инструментам» относятся также колокола и колокольчики. Их первоначально исполь-

---

* Органное Движение — появившееся в начале XX в. движение, целью которого было изменение звучание органа. Сторонники движения (А. Швейцер, Г. Ианн, В. Гурлитт, Х. Маренгольц и др.) стремились вместо популярного в XIX в. массивного звучания органа вернуться к барочному звучанию, ясному и лишенному чувственности. Движение желало восстановления старых традиций. — *Прим. перев.*

[43] Об истории органа и органостроения, особенно в конце XIX и в XX вв., см.: Klotz 159f.

[44] Ср.: Eisenhofer I, 250.

зовали в языческих культах и употребляли с апотропеическими целями (скажем, для изгнания злых духов), так что они подпали под общее раннехристианское отвержение музыки и музыкальных инструментов. Как средство подачи сигналов во внелитургическом применении, колокол, начиная с IV в., смог утвердиться преимущественно в монастырской жизни (наряду с еще до сих пор употребляемым в православных монастырях *билом*, «семантроном»). А отсюда всего лишь малый шаг к литургическому употреблению колоколов как сигналов о начале богослужения. Колокольный звон в храмах, однако, не прослеживается ранее VII в.

По мере увеличения набора колоколов, в монастырях усовершенствовались виды звонов: в зависимости от повода и праздника звучали различные, то большие, то малые, колокола. Однако, апотропеические представления, связанные с колоколами (например, если звонить в грозу, то будто бы можно отвести удар молнии), сохранились вплоть до новейшего времени.

Алтарные колокольчики или звоночки[45] — проявление особого благоговения во время служения Евхаристии, и их употребление, чтобы призвать к умозрению свв. Даров, появилось в период позднего средневековья. Удары в колокол или производные от них звонки алтарных колокольчиков подчеркивают за литургией моменты, когда свв. Дары показываются народу (при поднятии Гостии и Чаши на мессе или при евхаристическом благословении). Кроме того, при публичном перенесении священником свв. Даров для причащения болящих звонки колокольчиков привлекали внимание к Святыне[46].

2.6.5 Литургическая музыка византийской Церкви

Церкви византийского обряда, за малыми исключениями (которые только подтверждают правило), за своими богослужениями музыкальных инструментов не знают. Таково общее для всех наследство Древней Церкви, а в остальном манеры пения в поместных Церквах развивались весьма по-разному, соответственно культурным склонно-

---

[45] Ср.: Braun: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932, 573–580.

[46] Так Эйзенгофер (Eisenhofer I, 394) цитирует одно из определений Собора в Эксетере (*Exeter*) 1287 г.: «Campanella deferenda ad infirmos et ad elevationem corporis

стям соответствующего народа. К этому еще прибавляется то, что на Востоке не появилось такой системы записи невм или нот, которая соответствовала бы западной, так что музыка и пение, как сиюминутный процесс, не считались культурным достоянием, подлежащим сохранению. И тем не менее, вследствие консерватизма традиции, на основании современного греческого пения можно с достаточной уверенностью судить о средневековом и даже древневизантийском пении X–XIV вв.

Византийская музыка основывается на системе восьми церковных гласов (которые, возможно, берут свое начало в Сирии); она знает также хроматические лестницы, которые, вероятно, имеют античное происхождение. «Октава разделяется не на 12 частей (полутонов), а на 68; поэтому имеются интервалы из 5, 7, 9, 12 и 18 таких частей. Пение всегда одноголосное»[47]. С распространением греческого христианства у других народов византийское церковное пение перешло в балканские страны. В новейшее время, правда, литургическая музыка народов (сербов, болгар, македонцев), говорящих на славянских языках и соответственно использующих за литургией церковнославянский язык, претерпела на себе воздействие многоголосия русской церковной музыки.

Русская музыка наиболее далеко отошла от своих византийских истоков. Тем не менее ныне многие ее считают единственной представительницей «православной церковной музыки» как таковой, хотя как раз она-то и вобрала в себя больше всего западных влияний.

Древнейшей русской церковной музыкой был одноголосный «Знаменный распев», построенный на осьмогласии и имевший собственную систему невм. В дальнейшем развитии ведущую роль сыграл Киев; из этого города произошел легкий для разучивания «Киевский распев», и здесь же в середине XVII в. появилось многоголосие. Сам Киевский распев уже исполнялся многоголосно, а дальнейшее развитие многоголосия испытало на себе польское влияние. Через Польшу украинцы имели контакты с западным миром музыки, в Кракове они изучали итальянскую полифонию и полихорию. В конце концов они «переняли римский “колоссальный” стиль, и своими литургиями

Christi («Колокольчик, предназначенный для принесения больным и для возношения Тела Христова)». Вообще о колоколах и алтарных звоночках см.: Eisenhofer I, 387–396; H.B. Meyer: Exkurs: Türme und Glocken: GdK III, 383f.

[47] Totzke 214.

и всенощными на 24, 36, даже 48 голосов производили огромное впечатление на москвичей»[48].

Большие хоры исполняли песнопения в украинско-польско-венецианском стиле, пока, начиная с 1736 г., в Петербург не стали приглашать композиторов поздне-барочной итальянской музыки и рококо. Как регенты Императорской придворной певческой капеллы, они повлияли и на церковную музыку. Среди их учеников самым успешным был Д.С. Бортнянский (1751–1825), а у его преемника А.Ф. Львова (1798–1870) кроме того ощущается еще влияние немецкой романтики. Львову принадлежит заслуга сплошной гармонизации русского церковного пения по свободным образцам киевского многоголосия XVII в., чем он предохранил его от исчезновения. К концу XIX в. сложились две противоположных школы: Петербургская школа «строгих стилистов» продолжала разрабатывать многоголосные хоры в духе Львова; Московская школа имела более отчетливую национальную окраску и была свободнее в своих композициях, предлагая новые пути[49]. После революции начался застой. В стране продолжала культивироваться в первую очередь традиционная церковная музыка, «но обнаружились и обнаруживаются таланты в эмиграции, — как например, в Америке Стравинский, — что позволяет надеяться на неуклонное дальнейшее развитие»[50].

Литература

C. Albrecht: Einführung in die Hymnologie. 2. Aufl. Göttingen 1984.

K.G. Fellerer (Hg.): Geschichte der katholischen Kirchenmusik. 2 Bde. Kassel 1972/76.

Ph. Harnoncourt: Terminologie und grundsätzliche Fragen. In: R. Berger /K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990,132–138.

Ph. Harnoncourt: Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang: GdK 3, 138–146.

H. Hucke: Bulletin zur Instruktion über die Musik. In: Concilium (D) 4 (1968) 125–133.

E. Jaschinski / R. Pacik: Aussagen kirchlicher Dokumente zu Musik und Gesang im Gottesdienst. In: H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst l, 165–198.

---

[48] Totzke 226.

[49] Ср.: Totzke 228f.

[50] Totzke 230.

H. Klotz: Das Buch von der Orgel. 10. Aufl. Kassel 1988.
H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst. Bd. 1: Historische Grundlagen, Liturgik, Liturgiegesang. 4. Aufl. Regensburg 1993.
H. Schützeichel (Hg.): Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Düsseldorf 1991.
I. Totzke: Die Musik der Orthodoxen Kirche: HOK II. Düsseldorf 1989, 211–235.

2.7

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ОДЕЖДЫ

2.7.1 Внешний вид человека

«Поначалу выразительные возможности [пригожей] фигуры, ее размеры, положения и движения обогащаются одеждами. Складки, расцветки, украшения и взаиморасположение одеяний создают новые формы. Есть множество способов, чтобы оттенить и усилить контуры и пластику движений»[1]. «Платье для человека — издавна намного больше, чем досадная необходимость, и попытка объяснить происхождение одежды единственно необходимостью прикрыться от превратностей климата при ближайшем этнографическом рассмотрении оказывается заблуждением»[2].

Прямой противоположностью платью (как «способу проявления» человека вообще и в культовой одежде в особенности) является культовая нагота как выражение покаяния[3]. Эта нагота плоти находится в контрасте с духовным одеянием человека в раю, который там, невзирая на свою обнаженность, фактически не был раздет, но по благодати Божией имел прекрасные одежды.

Лишь вследствие отделения от животворящего и обо́живающего общения с нетварной благодатью человек, совершив первородный грех, действительно оказался наг. Тем самым нагота предстает как богословское явление: удаливший себя от животворящего и содержащего жизнь общения с живым Богом — это, по-еврейски בשׂר (*basar*),

---

[1] Guardini, Liturgische Bildung 34f.

[2] G. Raudszus: Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchung zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters. Hildesheim – Zürich – New York 1985, 1. Ср. по этому вопросу также: F. Kiener: Kleidung, Mode und Mensch. Versuch einer psychologischen Deutung. München – Basel 1956, 49–67; R. König: Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß. München 1985, 127–147.

[3] Ср.: Berger, Liturgische Gewänder und Insignien 315f.

«преходящая плоть»[4]. Она разоблачена в своей надежде на совершенство. Эта духовная нагота как переживание человеком, подверженным первородному греху, своей «преходящей плоти», только она одна и создает стыд у обнаженного — стыд перед Богом, перед другими людьми и даже перед самим собой.

Чтобы прикрыть стыд и потребовалась одежда[5]. Как украшение, одежда придает человеку доморощенную славу, призванную прикрыть его богословскую наготу, но она не может быть чем-то бóльшим, чем слабым напоминанием об утраченном — подлинном, духовном — одеянии благодати. «Кратко сказать, платье, которое носит падший человек, — это напоминание об утраченной одежде, некогда нóшеной в раю. И напоминание весьма живое: мы рады любому изменению и обновлению платья по моде, поскольку оно будто бы дает толчок к новой самооценке, но на деле оно лишь обостряет тоску по утраченному одеянию, которое одно только и способно уловить нашу суть и обнаружить наше “достоинство”»[6].

2.7.2 Облечемся во Христа

В Новом Завете одежды человека выступают в символической роли: они выражают самую суть человеческой природы в ее новом качестве Христовой веры. Платье не «культовое облачение», а выражение живого общения с живым Богом, ставшего, посредством Христа, для человека возможным вновь.

Платье — это знак нового, превосходящего изначальное, обретения благодати в крещении. Мы «облеклись во Христа» (Гал 3, 27). Ап. Павел говорит о необходимости «облечься», а «облеченность», —

---

[4] Ср.: N. P. Bratsiotis: статья «Basar». In: ThWAT I, 850–867; F. Baumgärtel / E. Schweizer: статья «Sarx», «sarkikos». In: ThWNT VII. Stuttgart 1964, B: Fleisch im Alten Testament, 105–109.

[5] Ср.: Augustinus, Sermo 46,6 – CChr SL 41, 553: «Vestimentum bene intelligitur in honorem, quia nuditatem contegit. Est enim unusquisque homo infirmus». Ср.: H. Niehr: статья «Ärom» / «Arom». In: ThWAT VI, 376–380; A. Oepke (в статье «gymnos» и др. In: ThWNT I. Stuttgart 1933, 773–775. 774) указывает на то, что «изгнанные из рая обычно изображаются нагими».

[6] Peterson, Theologie des Kleides 352f. Относительно моды как «выразительного средства фантазии», стремящейся осуществить утопию, см.: E. Wilson: In Träume gehüllt. Mode und Modernität. Hamburg 1989, 259–261.

в противоположность состоянию «совлеченности» («разоблаченности, раздетости»), погруженности только в плотскую, смертную «славу», — означает именно «жизнь» (2 Кор 5, 14)[7][*]. Таким образом, платье, — которым человек по инстинкту украшает себя и приукрашивает свою плоть, — становится средством выражения нового, по вере, бытия, облачения скоропреходящей плоти в жизнь, благоприобретения первоначальных одежд нетварной благодати, которая и есть Сам Бог.

То обстоятельство, что люди украшают себя одеждами и придают телу красоту-славу, находит себе богословское углубление в крещальной одежде, а также и в литургических облачениях. Также и монашеские облачения сопрягаются с крещальной одеждой и тем самым с «облачением во Христа»[8].

Если, таким образом, с одеяниями человека связано множество символов, то как объяснить, что символика крещальной одежды превратилась ныне во второстепенное дело?

Откуда и почему появились литургические облачения? Первоначально клирики одевались в нарядную мирскую одежду, и только во время радикальной перемены в моде (когда распространилась германская одежда и появились штаны) они, по крайней мере на время служения литургии, удержали древнеримские облачения. Так некогда мирская одежда стала «литургическим одеянием», и к ней еще стали прикреплять государственные знаки отличия для указания на ступень рукоположения[9].

Если в древней Церкви, когда за пасхальным богослужением присутствовало множество новокрещаемых, белые одежды еще иг-

---

[7] Ср.: Haulotte 210–233: La formule paulinienne: «Revêtir le Christ».

[*] Вероятно, ссылка на 14-й стих неточна; скорее всего, имеется в виду 2 Кор 5, 4: «Ибо мы (...) воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью». — *Прим. перев.*

[8] Ср.: Ph. Oppenheim: Das Mönchskleid im christlichen Altertum. Freiburg i.Br. 1931, 248. O. Heggelbacher: Entwicklung geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte. In: A. Hierold u. a. (Hgg.): Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium (FS J. Schneider). Bamberg 1986, 98–107.

[9] Ср.: Walafried Strabo, De reb. ecci. 24 – PL 114, 952: «Primis temporibus communi indumenro vestiti missas agebant». Рецкер утверждает, что обычай существовал еще во времена Августина (Roetzer 92–94). Более осторожно судит: P. van der Meer: Augustinus als Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. 2. Aufl. Köln 1953, 250f. Относительно моды на одежду в раннехристианское время см.: J. Wilpert: Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898. Общий обзор см.: Berger, Liturgische Gewänder und Insignien: GdK 3, 309–346.

рали большую роль, то когда стали крестить младенцев, уже и речи не могло быть о символическом одеянии, потому что ребенка просто заворачивали в простынку или надевали ему на голову чепчик (может быть, и для того, чтобы оправдать обрядовые слова)[10].

Эта же практика в значительной мере сохранилась и в обновленной литургии. Может быть, инициация взрослых в общине, если та живо следит за подготовительным процессом катехизации и в своей среде празднует крещение нового члена, когда-нибудь еще вернет крещальному одеянию значение и достоинство, которое оно имело в раннехристианской Церкви[11].

Свидетельства свв. отцов[12] заставляют думать, что весьма рано выработался обычай (и не только для одних клириков, но и для всех участников литургии!), когда за богослужением стали употреблять особые праздничные одеяния. Их, как «сакральные предметы», отделяли от других, даже если по покрою они и не отличались от «профанного» праздничного платья[13]. Что это «сакральное» восприятие сохранилось до новейшего времени, показывают такие наименования, как «Abendsmahlkleid» (букв. «платье для причастия») и «Kirchenrock» («церковный сюртук»), употребительные особенно на «протестантских» территориях Германии. Праздничные одежды сопрягались с литургией; в «платье для причастия» можно было танцевать всего раз в жизни, в день свадьбы[14].

2.7.3 Литургические облачения

Ныне принятое литургическое облачение возникло вследствие удержания в употреблении моды поздней античности, как она сложилась в эпоху великого переселения народов. Вероятно, тогда новая

---

[10] Ср.: B. Kleinheyer: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche: GdK 7,1: Sakramentliche Feiern I. Regensburg 1989, 73, 120.

[11] Ср.: M. Kunzler: Zur heutigen Ordnung der Eingliederung von Erwachsenen, Jugendlichen und Schulkindern in die Kirche. In: Klerusblatt 72 (1992) 3–7. 5.

[12] Например, Klemens v. Alex., Paidagog. 3,11 – PG 8, 658f.; Hieronymus, Comm. in Ez 44 –PL 24, 436f.

[13] Ср.: Heggelbacher 101. E. Dassmann: Zur Entstehung von liturgischen Geräten und Gewändern. Vorbilder und Beweggründe. In: Schwarz auf Weiß 16,2 (1984) 16–30. 18f.

[14] Ср.: M. Bringemeier: Laienkleidung und kirchliches Brauchtum. In: он же: Mode und Tracht. Beiträge zur geistesgeschichtlichen und volkskundlichen Kleidungsforschung. Münster 1980, 247–252.

мода (ношения штанов) не показалась подходящей, чтобы быть символом облеченности человека в божественную славу, поскольку в ней слишком мало от «облачения». Следовательно, сохранение вплоть до позднеантичных форм одежды не настолько случайно, как может показаться на первый взгляд.

Из туники, рода нижней одежды, образовалась западноевропейская *альба*, имя которой само по себе свидетельствует о белом цвете*, тогда как на Востоке византийский *стихарь* и соответствующие одежды других восточных литургией могли быть также и цветными. И альба, и стихарь предполагали употребление пояса: на Западе такой пояс называется *cingulum* (полотняная лента), а на Востоке — ζώνη (лента из шерсти по цвету верхней одежды). Из длинной альбы на Западе развился *superpelliceum* («стихарь, *комжа*»), или укороченая альба («обрезанная», отсюда также *cotta*), которую зимой носили поверх меховой поддевки и которая, вместе с сутаной, еще и поныне составляет одеяние клириков[15].

Верхней одеждой священника является *казула* (риза, орнат), которая из-за того, что она на Западе употребляется исключительно за служением Св. Мессы, с XII в. стала «литургической одеждой» как таковой. За другими богослужениями на Западе употребляют *капу*, или *плувиал*. Использование в восточных церквах *фелони* (которая соответствует казуле) — более широкое, и ныне фелонь употребляется далеко не только за Евхаристией. Первоначальная форма фелони восходит к *paenula*, к «колокольной казуле», к верхнему одеянию в форме трапеции. Ткань складками спускалась на руки, и так в конце концов выработался широкий покрой современной византийской фелони.

На Западе для шитья казулы стали применять более тяжелые ткани и богато украшать ее вышивками-изображениями, так что с конца XVI в. она стала короче и приняла не слишком облекающую тело форму, форму контрабаса[16]. Объемистая античная казула сократилась до передника или нагрудника, так что она уже больше не может символизировать «облачение во одежды Христа» (Гал 3, 27). В Движении за литургическое обновление, однако, вновь открыли старую форму казулы и возобновили т.н. «готскую казулу» или даже античную «колокольную казулу»[17].

---

* Лат. *albus*, «белый». — *Прим. перев.*

[15] Ср.: Braun, Gewandung 139–141.

[16] Ср.: Braun, Gewandung 190–200.

[17] Ср.: A. Flüeler: Paramente. 2. Aufl. Würzburg 1955. Он же: Das sakrale Gewand.

Диаконы в прошлом также облачались в казулу. В IV в. из Далмации поступила новая одежда — *далматика*, которая стала почетным облачением римских диаконов (и Папы Римского). Далматика постепенно стала повсеместно принятым облачением диаконов, а также западных епископов, которые носили ее под казулой. Восточный епископ и поныне носит вместо казулы (фелони) *саккос*, который похож на далматику.

Отличия сана имеют свое происхождение в знаках отличия римских чиновников и судей; вопрос о том, как и когда они были переняты клиром, не разрешен до конца[18]. Наряду со знаками епископской власти (*понтификал*), *сто́ла* (нарамник, наплечная лента) — знак сана, который наиболее бросается в глаза. На Западе *сто́ла* является принадлежностью одеяния как епископов, так и священников, и те и другие возлагают ее на себя одинаковым образом. Между тем византийский епископ, в дополнение к священнической епитрахили (она представляет собой наплечную ленту, сшитую внизу), налагает на себя еще и *омофор*, который напоминает *паллий* Папы Римского и архиепископов. Западной диаконской столе соответствует восточный *орарь*, который в виде широкой ленты также накладывается на левое плечо, а на груди и на спине достигает до земли.

«Не имея в виду останавливаться на сложном и временами все еще неясном» развитии церковных одеяний, Бергер подчеркивает: «Что касается паллия, ораря, сто́лы* и их византийских соответствий (...) то перед нами знаки достоинства, которые в IV в., с разрешения императора или по крайней мере при его молчаливом согласии, вошли в церковный обычай, по аналогии с *pallium discolorum* предписаний об одежде императора Феодосия»[19].

Würzburg 1964.

[18] Ср. изложение различных точек зрения: Berger, Gewänder und Insignien 322f.

* Сто́ла (лат. *stola*) — облачение, общее для всех рукоположенных служителей. Представляет собой перевязь, длина которой варьируется. Епископы и священники одевают сто́лу на шею, так что концы ее свисают спереди (на Востоке — епитрахиль; начиная со Средних веков концы епитрахили сшиваются); диаконы носят сто́лу (на Востоке — орарь) на левом плече, перевешенной наискось, так что концы ее спускаются спереди и сзади на правую сторону туловища, где они скрепляются (как правило, на уровне бедра). Митрополиты, а также некоторые епископы, пожалованные Папой (на Востоке — все епископы), на богослужении носят паллий (омофор) — шарф из овечей шерсти (на Западе), специальным образом уложенный вокруг шеи. — *Прим. ред.*

[19] Там же: 325.

Античная техника окраски тканей (когда секреты пурпурного червя и добавления различных минералов держались в тайне) позволяла добиться большой шкалы цветов — отсвечивающего красным черного, затем пурпурно-фиолетового, ярко-красного и вплоть до зеленых тонов. Чем темнее окрашена ткань, тем больше пурпура пошло на ее изготовление, и тем эта ткань считалась почетнее.

В средние века восприятие и оценка цветов изменились, а также расширились технологии окраски, что привело к еще большему разнообразию вкусов. Когда Папа Иннокентий III (XII в.)[20] ввел первый канон цветов, его предписание еще не был обязательным для всех. Лишь канон Служебника 1570 г. стал общеобязательным: для господских праздников и памятей святых, за исключением мучеников, — белый цвет облачений; красный — на Троицу, праздники Креста, памяти апостолов и мучеников; фиолетовый — на Адвент, Постное время, *Quatember* (Четыре Времени) и Дни прошений; зеленый — на рядовые дни; черный — на Страстную Пятницу и на погребальных и поминальных обрядах. В принципе этот порядок действует до сегодняшнего дня, но все же в выборе цвета теперь господствует бóльшая свобода (ср. AEM 307–310).

На Востоке нет обязательного канона цветов для церковных облачений, но (по крайней мере в византийской Церкви) выработались обычаи, согласно которым в праздничные дни употребляются более светлые и богатые цвета, а красные — за богослужениями памяти почивших[21]*.

Символика церковных облачений сама по себе и вытекающая из нее богослужебная выразительность были, к сожалению, с течением времени утрачены. Так и в христианской Церкви литургическое облачение стало просто предписанной принадлежностью для «отправления культа».

Чтобы дать этому обоснование, стали прибегать ко «вторичной символике»[22], а ей присущ определенный аллегорический произвол

---

[20] De s. altaris mysterio I,65 – PL 217, 799–802.

[21] Ср.: Th. Schnitzler: Von Sinn und Geschichte der liturgischen Gewandung und Färbung. In: Mün. 32 (1979) 98f.; W. Schöneis: Antike Färbung und liturgische Farben. In: LJ 8 (1958) 140–149.

* В Русской Православной Церкви с конца XVIII не без влияния Запада возник порядок употребления цветов облачений во многом сходный с обычаем Западной Церкви — *Прим. ред.*

[22] Ср.: R. Kaczynski: Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder. In: Mün. 32 (1979) 94–96. 94.

(и она по праву отвергается Качиньским [*Kaczynski*]). Примеров «вторичной символики» много уже в эпоху Каролингов; и произвол продолжился вплоть до XX в. (например, *амикт*** якобы символизирует умолчание при принесении Жертвы, а казула, не имеющая рукавов, этим означает отказ священника от своей свободы)[23].

Аллегорическое истолкование церковных облачений, конечно, было призвано сделать служение Мессы наглядным. Облачения «напоминают о событиях страстей Христовых, и в лице священника община видит перед собой Страдающего Спасителя. (...) Поэтому, несомненно, имело большой практический смысл, что священник в алтаре, одеяния которого воспринимались как вериги-оковы и т.д. Страдающего Господа, наглядным образом и изображал себя тем, кем он является по учению Церкви, т.е. лицом, замещающим Христа, лицом, которое, принося бескровную Жертву и находясь на месте Богочеловека, возобновляет Его Крестную Жертву. Кроме того, это была простая и вполне понятная народу символика литургических облачений»[24].

Лютеране и реформаты в своих традициях в равной мере отрицают Евхаристию, но все же они расходятся в отношении к литургическим облачениям. Для Лютера облачения — это в самом прямом смысле слова безразличные вещи («ἀδιάφορα»), значение которых отомрет само по себе, как только человечество достигнет зрелости[25]. В различных лютеранских церквах, однако, были сохранены или возобновлены католические алтарные облачения (*paramenta*) — отчасти из оппозиции по отношению к реформатам и чтобы отличаться от них[26].

** *Амикт* или *гумерал* четырехугольный плат, покрывающий за Мессой шею и плечи священника, первоначально был предназначен для предохранения облачений от пота. — *Прим. перев.*

[23] Ср.: A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902, репринт: Darmstadt 1963, 417, 586, 646, 680, 733–735. Ср.: J. Brinktrine: Die hl. Messe in ihrem Werden und Wesen. Paderborn 1931, 44–48. A. Knauer: Unser Meßopfer. Mainz 1905, 328.

[24] Braun, Gewandung 705.

[25] Ср.: H.B. Meyer: Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. Paderborn 1965,25. Piepkorn 114f.: «Какие литургические одеяния носил Мартин Лютер?»

[26] M. Bringemeier: Tunika — Sutane — Schaube — Talar. Priester- und Gelehrtenkleidung. Ein Beitrag zur geistesgeschichtlichen Kostümforschung. Münster 1974, 47; Piepkorn 44f.: «На рубеже XVI–XVII вв. литургические одежды в лютеранских церквах Скан-

В большинстве протестантских конфессий в качестве литургического облачения закрепился *талар*, первоначально бывший одеждой университетских ученых[27]. Как пишет Йосуттис (*Josuttis*), талар и беффхен (*Beffchen*)* проповедника, повторяя одеяние средневекового ученого, а также скамьи для слушателей за евангелическим богослужением должны символически представить его как «лекцию»[28].

Критика излишне культового понимания литургии после II Ватиканского Собора затронула также и «культовые облачения», причем даже раздавались голоса за их отмену[29]. Литургическое одеяние, однако, может получить свое полное значение не в качестве «культового платья», а как средство самовыражения человека, который, совершая литургию, — анабатически — вступает в общение с Богом и соответственно так облачается, чтобы его личность выявилась ярче. Одеяние «пропитывается» благодатью, которая всю тварь возводит «к литургическому завершению, к участию в таинстве» Божественной полноты жизни[30]. Человек, находящийся в общении с живым Богом, ощущает себя облаченным в Божественную любовь: «Поскольку эта жизнь выше обиходной действительности и обыденных форм выражения, она и заимствует себе соответствующие образы и формы из области, в которой они единственно и обретаются, а именно: из искусства. Высшая жизнь говорит мерно и мелодично и вмещается в торжественные, плавные движения; она усваивает себе цвета и одеяния, которых не встретишь в обычной жизни»[31].

Символика одеяний распространяется на всех христиан, в том числе и на не имеющих рукоположений. Все христиане призваны к

динавии и Нового Света осмыслялись также и как протест против кальвинизма и отграничение от него».

[27] Ср.: G. Rietschel / P. Graff: Lehrbuch der Liturgik. Göttingen 2. Aufl. 1951, 124.

* Белый воротничок с отворотами, часть литургического облачения протестантского пастора. — ***Прим. перев.***

[28] Ср.: Josuttis 124.

[29] Ср.: Kunzler, Indumentum Salutis 54–58. Ср.:Th. Schnitzler: Versuche liturgischer Deutung, 3. Folge: Das liturgische Gewand. In: HlD 24 (1970) 148–150. 148: «Так же мыслит и иной прогрессивный клирик, когда в ризнице облачается в литургические одежды: “Ну сколько еще можно?” Но нормальный верующий, который видит, как его каплан совершает школьную Мессу, имея на плечах совсем маленькую столу (епитрахиль) из походного гарнитура, в отчаянии задается вопросом: “Как?! Уже дошло и до этого?”»

[30] Ср.: Evdokimov, L’Orthodoxie 202f.

[31] R. Guardini: Vom Geist der Liturgie. Ausgabe Herder–TB 1049. Freiburg – Basel Wien 1983, 101.

царственному священству, и крещальной одеждой они выражают свою новую природу во Христе и свою посредническую миссию по вовлечению окружающего мира в жизненный обмен с Богом. Отсюда легко прийти к заключению: всем участникам богослужения было бы хорошо облачаться в литургические одежды. Под вопросом остается, однако, должны ли литургические одежды быть нарядными одеждами воскресного дня, — ведь культура празднования торжеств вообще исчезает, а с ней и праздничная одежда, а, кроме того, «облаченность во Христа» требует одеяний, которые не соприкасались бы с внешним миром.

Поэтому тем важнее, чтобы символика платья по крайней мере была видна на священнослужителях и на мирянах, несущих за литургией особые служения. Как имеющие посвящение, так и не посвященные в сан — все одинаково призваны к царскому священству. Крещальная одежда как литургическое одеяние царского священства пристала всем христианам, но только некоторые, представляя всю общину, имеют ее на себе как основное литургическое одеяние, причем рукоположенные священнослужители облачаются еще в особые одежды и имеют знаки отличия[32].

Согласно AEM 298, альба — это общее основное одеяние, которое носят получившие посвящение (рукоположенные), без различия степеней. Ее можно не подпоясывать; кроме того, и нарамник* теперь не обязателен. Согласно AEM 301, все миряне, прислуживающие в алтаре, по праву могут «носить соответственную одежду». При этом представляется, что альба, напоминающая крещальные одежды, предпочтительнее каких-либо имитаций епископского клиросного одеяния или монашеской рясы[33]. Поверх альбы надевают одежды и знаки отличия соответствующего сана, причем обновленный служебник предусматривает использование таких традиционных одежд, как казула и далматика.

Согласно AEM 304, за епископскими конференциями признается право приспосабливать литургические облачения к условиям своих стран. Хотя казула, как и раньше, является «одеждой для служения

[32] Ср.: P. Parsch: Heilige Gefaße und Gewänder. Wien – Klosterneuburg – Leipzig o.J. (Klosterneuburger Hefte Nr. 26), 28.

* В традиции Церквей Византийского обряда это «малая фелонь», «фелонька», использующаяся ныне только при поставлении во чтецы. — *Прим. ред.*

[33] Ср.: R. Kaczynski: Kein «Amtsträger»-Ersatz. In: Gd 15 (1981) 65–68.

Божественной Литургии», все же ее можно носить и при совершении других, но «связанных с Божественной Литургией богослужений» (AEM 299).

Во многих приходах, однако, за всеми богослужениями употребляется светлая туника и стóла соответствующего литургического цвета[34]. Правда, высказываются сомнения, является ли туника также и по функции литургическим одеянием, которое способно цветом и формой подчеркнуть праздничный характер литургии (соответственно различным датам церковного года и различным поводам для богослужения) (ср. AEM 297 и 307).

Литература

R. Berger: Liturgische Gewänder und Insignien. In: R. Berger / K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 309–347.

J. Braun: Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i.Br. 1907. Репринт: Darmstadt 1964.

E. Haulotte: Symbolique du vêtement selon la Bible. Paris 1966.

M. Kunzler: Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand. In: ThGl 81 (1991) 52–78.

M. Kunzler: Porta Orientalis 568–597.

P. Parsch: Heilige Gefäße und Gewänder. Wien – Klosterneuburg – Leipzig o.J. (Klosterneuburger Hefte 26).

E. Peterson: Theologie des Kleides. In: Benedikt. Monatsschrift 16 (1934) 347–356.

A.C. Piepkorn: Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555.
Lüdenscheid – Lobetal 1987 (Ökumen. Texte und Studien 32).

E. Trenkle: Liturgische Gewänder und

[34] Относительно происхождения этого одеяния ср.: Kunzler, Indumentum Salutis 55f.

2.8

ВЕЩИ: МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ КАК АНАБАТИЧЕСКИЕ ПОСРЕДНИКИ ВЫРАЖЕНИЯ

Материальные объекты в литургии — это «не явления, а проявления»; в них «выражается скрытая Божественная действительность, которая таким образом позволяет человеку, чтобы он посредством своих органов чувств “погрузил в себя” эту действительность»[1].

2.8.1 Материальный объект в функции выражения в литургии

Материальный предмет, с которым у человека образуется какая-то связь (например, когда он попадает в его руки), — это выражение его личности: «Контуры, положение членов тела и предмет согласуются между собой, так что соответствующий орган увеличивает свою силу. Экспрессивность протянутой ладони возрастает, если в руке чаша с вином; а мощь удара возрастает, когда в руке зажат молот»[2].

В качестве примера самовыражения человека через предмет можно привести игру на музыкальном инструменте: об исполнителе фортепианного концерта говорят, что это он играет, хотя звуки слышны лишь оттого, что без промаха и в нужное время ударяют по струнам — молоточки. Соответственно материальный предмет, который во время богослужения играет какую-либо роль, должен выразить человека в его отношении к живому Богу. От этого изменяется и сам инструмент; за литургией его «пропитывает» нетварная благодать[3],

[1] Berger, Naturelemente 255.
[2] Guardini, Liturgische Bildung 34f.
[3] Ср.: Evdokimov, L'Orthodoxie 202f.

позволяющая нам, в прозрении, постигать эсхатологическое завершение бытия сего мира. Сигнализируя о конечных временах, предмет не сам по себе приобретает качества, непременно отчуждающие человека от обыденности (с ее порядками и целями) и создает вокруг себя определенную «атмосферу» также отнюдь не потому, что обладает художественной ценностью.

Поскольку предметы из сего мира вовлекаются в общение с Богом, они получают свою часть в преображении и выходят из-под законов самодостаточного коловращения удаленного от Бога мира. Свечение (по техническим характеристикам холодного) неона приобретает теплоту, когда «горит» неоновая свеча*; воздух, не свободный от вредных ингредиентов, если покадить ладаном, станет «сакральным»; чисто функциональный сосуд для питья (удовлетворения потребности организма в жидкости) становится драгоценной евхаристической Чашей. Благодаря преображающему включению в литургию материальные предметы являют нам, что все творение может быть «таинством» Божественной близости и любви. От Бога они получают свою определенность как благое творение, как знак любящей близости Божией.

Нисхождение Триединого Бога к Своему творению, посредством материальной оболочки человеческого тела воплотившегося Сына, — неповторимое и уникальное искупительное событие. Тело Сына — это и есть наивысшая форма «священного предмета», в котором Бог открывает Себя и посредством которого на человека изливается нетварная благодать. В другом смысле то же самое относится и к Церкви как к мистическому Телу Христову. В сообществе верующих, как в «Теле Христовом», присутствует Бог; также и из него (из общины, служащей Божественную Литургию), словно из источника, истекает нетварная благодать.

Та же самая «материальная», телесная действительность общины, состоящей из людей во плоти и крови, распространяется на материальные предметы используемые этими людьми. Эти предметы получают свою часть в богочеловеческой природе Церкви как в мистическом Теле Христовом. Все священнодействия Церкви определяются двойственной природой Христа, Его двуприродностью, двумя видами действования, двумя волями. Подобно тому, как, по человеческой природе Христа,

---

* Автор имеет в виду мерцающие электрические неоновые «свечи» в католических храмах на Западе. — *Прим. перев.*

Св. Дух действует, «сообщая» нетварную благодать, так и в молитве эпиклезиса Он же действует в пресуществлении свв. Даров, а также в эпиклетическом благословении материальных предметов.

Таков также взгляд Лосского на понятие символа и на богословие иконы и символики вообще: икона есть «основа для почитания священных образов, зримо выражающих незримую реальность и осуществляющих ее реальное присутствие — наглядно и действенно. Икона или крест не суть просто фигуративные изображения, служащие для руководства нашим воображением во время молитвы; и икона и крест — это материальные центры, в которых покоится энергия, Божественная сила, соединенная с человеческим искусством»[4].

Отсюда все, что включено в литургию, — природные элементы (например, литургическая утварь, ладан, свечи), а также пение и слово — имеет иконографический характер: «Это все символы в реальном смысле слова, материальные знаки присутствия духовного мира». Этот символизм конституируется анамнезисом; символы, обращенные к органам чувств, не просто о чем-то напоминают, но вводят в (здесь и сейчас присутствующее) таинство и зримо указывают на это присутствие: «Слово *анамнезис* означает не просто *напоминание*; напротив, оно означает введение в таинство, откровение реальности, которая во все времена присутствует в Церкви»[5].

Не будучи вовлечены в отношение с Богом, предметы сего мира не освобождаются от искусительной двузначности: «Попробуем, к примеру, углубиться во множество значений, которыми за литургией наделяется понятие *воды*. До освящения вода обнаруживает свою демоническую двузначность, внятную каждому: не зная покоя, она с ревом кружит водовороты и все сносит на пути. Вода, и прозрачная и непонятная, в одно и то же время освежает и убивает, ласкает и страшит. Вода содержит в себе начала магическое и искушающее, глубоко языческое и даже совсем лукавое. Кто глух к этому, тот просто не знаком с природой... За литургией мы опытно переживаем глубокую двузначность природы, мощь ее первоэлементов, относительно которых еще неизвестно, в чьи руки они попадут... Если мы не предадимся Богу, то отпадем во власть лукавого. И смысл литургии по

[4] Lossky, Théol. myst. 184: «Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Église comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément» («Таинства и священнодействия Церкви, таким образом, будут содержать в себе две воли и два действия, совершаемых одновременно»). — *Прим. ред.*

[5] Цитируется с авторского перевода на нем. яз. — *Прим. ред.*

отношению к предметам в значительной мере состоит в том, чтобы перевести их из недобрых рук в добрые, из рук “владыки сего мира” в руки Бога-Отца. Тогда и вода из природного элемента, от которого у восприимчивого человека мороз пробирает по коже, становится кристально чистой... Теперь она очищает, дает плодородие и является живым символом сверхприродной жизни... Точно таковы же и прочие первоэлементы — огонь, елей, соль, пепел, воск; мы лучше чувствуем материальную полноту вещей именно тогда, когда они становятся знаками сверхъестественной духовной полноты»[6].

2.8.2 Естественные первоэлементы, употребляемые за богослужением

А. Хлеб и вино[7]

По поводу хлеба и вина как евхаристических даров говорится в 3-й главе, но и вне Евхаристии они играют известную, хотя и намного более скромную роль.

Благословение хлеба и вина, согласно св. Ипполиту Римскому, знаменовало, наряду со светильничным богослужением (*Lucernarium*), начало агапы[8]. Во время славословия в конце Божественной Литургии верующим раздавался благословенный хлеб. Если на территории распространения немецкого языка этот обычай вышел из употребления уже в конце средних веков, то в некоторых местностях Франции он сохранялся вплоть до начала XX в.[9]

Раздача хлеба, под именем *антидора*, до сих пор по-прежнему практикуется в Византийской Церкви: поскольку *антидор* означает «вместо-даяние», имеется в виду, в известном смысле, замена причащения. Благословенный хлеб — это вообще телесное выражение благословения, и такое благословение из числа присутствующих за Евхаристией получают те, которые не причащались. Связь с причащением тем более понятна, потому что при приготовлении даров (на проскомидии) антидор изымается из хлеба, предназначенного к

[6] Guardini, Liturgische Bildung 45f.
[7] Ср.: Berger, Naturelemente 258–265; Forstner 640–642 (хлеб), 242–246 (вино).
[8] Ср.: TradAp. 25, ed. Geerlings, 274–276.
[9] Ср.: P. Claudel: Die Messe. Paderborn 1939, 54f.: освященный хлеб. Ср.: Jungmann MS II, 564.

консекрации (освящению свв. Даров), над которым уже прочитаны молитвы[10].

Эвлогия-благословение как замена причастия известна также и на Западе. В средние века она была настолько распространена, что после перехода к служению литургии на неквасных хлебцах эти же опресноки стали употреблять и при эвлогии, так что их отличие от та́инственного Причастия приходилось растолковывать. «Постепенно идея замены причащения стерлась, но еще в XII в. она была в ходу, так что благословенный хлеб, подобно освященной воде, вошел в число сакраменталий»[11].

Заменой причащения, возможно, считалась также благословенная чаша с вином, из которой пили брачащиеся за византийским венчанием; она и до сих пор называется «благословенной чашей», т.е. воспринимается как телесное выражение благословения на совместную жизнь[12].

Однако, благословение и раздача вина в праздник евангелиста Иоанна Богослова, как он празднуется на территории распространения немецкого языка («Johannesminne»), не может пониматься как замена причащения, — обычай восходит к германским обрядам посвящать богам какой-либо напиток. Согласно служебнику 1570 г., испитие вина служа́щим Литургию служило очищению уст[13].

Б. Вода[14]

Поскольку вода дает жизнь и очищает, она, наряду с таинством крещения и Евхаристией (как добавка в евхаристическое вино), особо благословляется как таковая («освященная вода»). В качестве апотропеического (т.е. отвращающего невзгоды) элемента освященная вода употребляется как за богослужением, так и вне его. Окропления освященной водой в целью очищения регулярно совершались в монастырях эпохи Меровингов и Каролингов, и из этого обычая развилось благословение воды каждое воскресение для окропления перед главным богослужением, с пением псалма 51 (50) и антифона «Asperges me» («Окропи́ меня»). Приходские церкви восприняли этот чин, и он

[10] Ср.: Kucharek, Liturgy 623f., 667, 734f.
[11] Jungmann MS II, 563f.
[12] Ср.: Kucharek, Mysteries 313; Heitz III, 198.
[13] Ср.: Berger, Naturelemente 265.
[14] Ср.: Berger, Naturelemente 265–269; Forstner 89–96.

включен в приложение к Служебнику 1570 г. Согласно Фишеру[15], вместо мотива очищения при окроплении водой появился мотив воспоминания о крещении, и именно он подхвачен в Служебнике 1970 г.[16] Этот же мотив воспоминания о крещении ныне однозначно господствует, когда совершается окропление водой за погребением усопших.

В Византийской Церкви освящение воды совершается преимущественно на праздник Богоявления (= Крещения) Господня: крест опускается в реку (или в водосвятную чашу), чем символизируется Крещение Господа. Как ежемесячное повторение богоявленского великого освящения воды, вода в Греческой Церкви освящается каждый месяц[17].

В. Елей[18*]

В средиземноморской культуре античности оливковое масло употреблялось для множества благих дел. Оно считалось драгоценным даром небес, было средством питания и подкрепления; его применяли как лечебную мазь, а также как горючее вещество в лампадах. Маслом в Израиле помазывали царей на царство; в Ветхом Завете говорится также о елеопомазаниях, которые придавали полномочия — как священнические (например, так были посвящены Аарон и его сыновья), так и пророческие (например, так был помазан Елисей; см. 1 Цар 19, 16).

Помазание елеем символизирует связь с Божественной жизненной силой и полнотой, почему в иудаизме времени Иисуса ожидавшийся от Бога Спаситель имел имя «Помазанника Божия» (*Машиаха*-Мессии, *Христа*[**]).

---

[15] Ср.: B. Fischer: Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland In: LJ 8 (1959) 87–94.

[16] Missale Romanum, Appendix I: Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam. Ср. также: E. Farber: Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier. In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Gemeinde im Herrenmahl. 2. Aufl. Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien 1976, 199–208.

[17] Ср.: Berger, Naturelemente 268f.

[18] Ср.: Berger, Naturelemente 269–273; Forstner 230–234.

[*] Оливковое масло. — *Прим. ред.*

[**] Греч. причастие χριστός, «помазанный» (образованное от глагола χρίω, «помазывать») является переводом с ивр. слова משיח(ה) *(ha-)машиах*, которое было заимствовано в греческий как Μεσσίας и дало современную форму *Мессия*. — *Прим. перев.*

То освященное масло, о котором упоминает св. Ипполит, — его жертвовали верующие и освящал священник[19], — еще не было елеем для помазания больных, который появился в позднейшее времена и который может преподать один лишь священник. В древности же освященное масло верующие, в случае болезни, употребляли сами для себя и для членов своей семьи. Но тем не менее здесь заложены корни будущего таинства елеосвящения (помазания больных освященным елеем)*.

От освященного масла отличается и то масло, которым помазывают оглашенных (катехуменов); об употреблении этого «oleum exorcismi»** при подготовке к таинству крещения, опять-таки упоминает св. Ипполит[20]. Оно напоминает о помазывании маслом тел борцов на ринге (чтобы руки противника соскальзывали), вследствие чего время от времени маслом помазывались и кающиеся верующие.

Хризма (*Chrisma*), просхождение которой восходит к упомянутому Ипполитом помазанию новокрещенных «елеем благодарения»[21], и на Востоке и на Западе ценится как самое святое из елеев для помазания, а на Востоке хризма называется «миром» (*myron*) и приготавливается с добавлением множества благовонных веществ[22]. На Западе к оливкому маслу, из которого приготовляют хризму, в качестве благовония добавляют бальзам. Помазание хризмой-миром и до сих пор употребляется по завершении крещения, а также составляет главное действие при Миропомазании (Конфирмации) и рукоположении священников и епископов, равно как и в обряде освящения храма. В эпоху Каролингов помазание хризмой, по ветхозаветному образцу, стало применяться и при «освящении властителя помазании на царство» (например, при коронации).

«Многие воспринимают помазания елеем как чуждый и, для нашего культурного круга, непонятный элемент. Но если вспомнить, какое значение натирание маслами имеет в современном спорте и плавании, то, может быть, кое-кому понять смысл помазаний будет

---

[19] TradAp. 5, ed. Geerlings 228.

* В русской церковной традиции также — соборование. — *Прим. ред.*

** « масло изгнания (злых духов)».— *Прим.перев.*

[20] TradAp. 21, ed. Geerlings 258: Oleum exorcismi.

[21] TradAp. 21, ed. Geerlings 262: Oleum gratiarum actionis.

[22] Относительно большого значения мира, которое придается ему Симеоном Фессалоникийским (Солунским), ср.: M. Kunzler: Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Äthetik der Liturgie. Paderborn 1993, 599–603.

легче. Правда, чтобы масло действительно стало знамением, оно должно употребляться обильно и благовонием хризмы наполнять помещение, — тогда обоняние воспримет полноту и радость жизни, даруемой Богом через Иисуса Христа во Святом Духе»[23].

Г. Огонь и свет[24]

Огонь также является драгоценным даром Божиим, о чем свидетельствуется во многочисленных мифах (например, ср. миф о Прометее, научившем людей, как пользоваться огнем).

Огонь согревает, освещает, очищает (например, золото «пробуется», т.е. освобождается от примесей, в огне; ср. 1 Пет 1, 17). Представление об очищающем огне содержится также в наименовании *чистилища* (*purgatorium*), по-немецки *Fegefeuer* (букв. «очищающий огонь»).

За богослужением огонь играет роль преимущественно как источник света; в праздновании Пасхальной ночи освящается новый пасхальный огонь, от которого затем освящается пасхальная свеча. Мотив очищения представлен в обрядах Пепельной среды и освящения пепла, хотя огонь сам по себе здесь и не играет роли.

Христос свидетельствует о Себе как о «Свете миру» (Ин 8, 12); Он, как Свет, похваляется и за церковным богослужением, — например, как «Lumen Christi»* в Пасхальную ночь. Огонь постоянно встречается как символ Христа и как символ христиан, верных Господу («Вы — свет мира»; Мф 5, 14). О Христе напоминает «огонь, прогоняющий тьму» (из Провозглашения Пасхи «Exsultet»**), и к Нему относится также почитание, отчасти напоминающее античные формы почитания богов и высокопоставленных лиц, когда употреблялись факелы и свечи.

По сведениям св. Ипполита Римского, христиане каждый вечер благодарили за свет и приветствовали его как символ Христа[25], а *Lu-*

---

[23] Berger, Naturelemente 272f.

[24] Ср.: Berger, Naturelemente 273–278; Forstner 100–104, 117–123.

* «Свет Христов». — *Прим. перев.*

** Exsultet jam Angelica turba caelorum — «Да возрадуется Ангелов небесное воинство!» (начальные слова диаконской песни при чинопоследовании Провозглашения Пасхи и Освящения Пасхальной свечи). — *Прим. перев.*

[25] TradAp. 25, ed. Geerlings 274–276.

*cernarium** стал частью вечернего богослужения. О праздничной иллюминации храма Божия сообщает также Эгерия[26]**. Использование света в культе почитания мертвых язычниками было воспринято и христианами, но свет был отнесен ко Христу.

Употребление в алтаре свечей восходит к римской чиновничей церемонии: аколиты*** сопровождали Папу, имея в руках семь светильников, которые за литургией ставились вокруг престола. Само почитание светом, однако, адресуется Христу, и по этой причине при перенесении Евангелия выносят также светильники. Лишь в средние века светильники стали ставить прямо на алтаре, а Византийская Церковь и до сих пор не знает такой практики. В Православной Восточной Церкви, в подражание Иерусалимскому Храму, семисвечник с масляными лампадами — стоит за престолом, символизирующим присутствие Господа****.

Согласно нынешним предписаниям (AEM 84), светильники снова могут быть носимы во время начальных обрядов, и их можно ставить на престол во время служения Литургии.

Древний обычай обозначать священные места с помощью «негасимого света» (горящей лампады) со временем сконцентрировался только на том месте, где хранятся свв. Дары. И до сих пор (CIC кан. 940) перед дарохранительницей предписывается поддерживать «негасимый свет».

Д. Ладан и другие пахучие вещества[27]

Употребление фимиама, или ладана (смолы одного аравийского кустарника в смеси с ароматизирующими цветочными веществами)

---

* Светильничное (богослужение). *Прим. перев.*

[26] Peregrinatio 24,4.9 — ed. P. Maraval, SChr 296. Paris 1982, 240. 242.

** *Эгерия* (или Этерия) — паломница в Святую Землю конца IV в. Оставила обстоятельные записки о богослужениях там. — *Прим. перев.*

*** Аколиты, о них на с. 290. До II Ватиканского собора одно из низших посвящений. — *Прим. ред.*

**** Употребление семисвечника (довольно часто устанавливаемого прямо на престоле) чаще встречается в Русской Церкви, но и здесь перед Святыми Дарами, как правило хранимыми на Престоле, горит негасимая лампада. В Греческой Церкви значительно чаще в качестве алтарных светильников используются установленные на престоле свечи. — *Прим. ред.*

[27] Ср.: Berger, Naturelemente 278–281; Forstner 298–312: растительные пахучие субстанции.

некогда диктовалось гигиеническими причинами и было повсеместно распространено в античной культуре. Кроме того, фимиаму приписывается апотропеическое воздействие, — считается, что он отгоняет зловонных демонов.

Во восточном культе почитания властителей известно ритуальное употребление ладана, и отсюда произошел обычай предношения перед важными персонами — также и перед Папой Римским — курящихся кадильниц, ибо властелин не должен обонять, как пахнет улица.

Подлинным «приношением курений» в его религиозном употреблении и как «жертва курения благовоний» стал обряд, описанный в Ветхом Завете (см., например, Исх 30, 1–10). Культ курения фимиама имелся также в римском культе почитания владык, и не случайно отпавшие во время преследований христиане получили название *thurificati** , т.е. «те, которые воскурили фимиам перед портретом императора».

Отсюда, по опыту времени преследований, христиане имели двоякое отношение к курениям, хотя уже в Апокалипсие сочувственно упоминается о культовом употреблении фимиама (Откр 5, 8; 8, 3–5).

Курение благовоний первоначально употреблялось в церквах по гигиеническим соображениям. Эгерия сообщает о курении ладаном в Храме Воскресения Господня, так что он, и при огромном наплыве народа, благоухал[28]. Этой же цели служило воскурение благовоний в начале богослужения, как его описывает Псевдо-Дионисий[29], а в византийском богослужении такое совершается еще и в наши дни: диакон, покадив алтарь, приготовленные дары и иконы, обходит весь храм и кадит верующим, выражая почтение христианам, гостям Господа, сошедшимся на Небесную трапезу, — точно так же на античном Востоке, в богатых домах, окуривание благовониями приходящих гостей относилось в ритуалу приветствия[30].

Подобное почтительное окуривание, невзирая на недобрый опыт времени преследований, привело к тому, что каждение ладаном за Литургией — укоренилось. Если принять во внимание вышеуказанные стихи Апокалиписа, то каждение и на Западе, и на Востоке служит как почитанию присутствующего посреди общины Господа, так и (доступному органам чувств) наглядному изображению молит-

---

* *Thurificator* — «курящий фимиам (богам)», т.е. *язычник*. — *Прим. перев.*
[28] Egeria, Peregrinatio 24,10 - ed. P. Maraval, SChr 296, Paris 1982, 244.
[29] Ср.: Eccl hier. 3,2 2– PG 3,425.
[30] Ср.: Kucharek, Liturgy 328.

вы верующих, возносящейся к небесному Престолу (или же, начиная с эпохи Каролингов, при приготовлении свв. Даров для символического изображения их вознесения). Будучи драматургическим развертыванием стиха из светильного псалма 141(140), 2*, каждение постепенно распространилось на вечерню, затем стало сопровождать *Magnificat* (Песнь Богородицы), поскольку стих псалма 141, 2 поется перед ним, и в итоге стало употребляться, по аналогии с *Benedictus* (Песнью Захарии), также и за утреней.

Е. Другие природные первоэлементы[31]

Соль обладает сохраняющим и очищающим действием, почему ее подавали оглашенным, дабы уберечь их от гниения греха и сохранить в решимости быть христианами. Соль находила (и находит) себе применение и при благословении освященной воды.

Кроме того, и пепел как конечный продукт горения в очищающем огне считается очищающим средством, почему кающийся грешник «садится в пепел» (ср. Иов 2, 8). Пеплом изображается крест на челе кающихся (в обряде Пепельной среды).

Будучи природными элементами, за литургией играют определенную роль также кушанья и их благословения (например, в Византийской Церкви на Пасху приготовляется богатый стол).

Первоэлементы служат за богослужением также в качестве предметов для медитации: таковы камни, цветы и т.д. «Однако, существует опасность, что внешняя привлекательность предметов пересилит их возможную духовную пользу. Посему выше подобных опытов надо ставить убедительное ознакомление верующих с основными предметами богослужебного употребления»[32].

2.8.3 Литургическая утварь

Литургическая утварь возникла вследствие того, что некоторые предметы повседневного употребления стали приберегать только для использования за Литургией. Чаша и патена (тарелочка, на которой

* «Да будет молитва моя, как кадило пред Тобою». — *Прим. перев.*

[31] Ср.: Berger, Naturelemente 281–283; Forstner 106–108 (пепел), 171–175 (соль), 642–651(пища).

[32] Berger, Naturelemente 283.

лежит Гостия [евхаристический хлеб]) — первоначально были посудой для обычного питья и еды, но вскоре их отделили для богослужебного употребления. Ныне эти предметы, богато украшенные, изготавливают исключительно для литургических целей[33].

Сказанное относится и к той утвари, мирское происхождение которой сейчас почти неприметно; например, «святое копие» и лжица (ложечка для причащения) Византийской Церкви когда-то были необходимыми предметами для приготовления и потребления пищи. Греческая *звездúца** и латинская *палла*** первоначально служили исключительно как покрытия, предохраняющие евхаристические дары от загрязнения; *рипиды*-опахала (изображения ангелов, обычно из металла, имеющие круглую форму и укрепленные на длинных рукоятках) некогда служили для отогнания насекомых[34].

Подобное развитие, согласно Бергеру, имеет пять богословских мотивов, а именно:

А. Принцип боговоплощения. Вочеловечение Божие имело следствием то, что вместе с человеческими священнодействиями в служение литургии вовлекаются и повседневные, перенятые из жизни, предметы. Ведь и за богослужением совершаются процессы еды, питья, умовения, присаливания и умащивания, но все это имеет место в преображенном виде. «Если подобные процессы воспринимаются опытно, если они “осуществляются”, то начинает сиять сокрытая в творении красота, и можно приметить ее самый сокровенный смысл»[35].

Б. Принцип перетекания. Именно в свете Преображения содержится «тенденция к перетеканию», которая и создает произведение искусства. «Драгоценность — вот смысл ситуации, в которой пребывает совершающая литургию община, а также ее самопонимания как места присутствия Божия и Его славы».

В. Принцип конечных времен. «За богослужением уже обнаруживает себя грядущая реальность конечных времен, а описанная в

---

[33] Ср.: Berger, Die liturgischen Gerate 293.

* *Звездúца* — две крестообразно соединенные дуги, которые ставятся на дискосе над св. Агнцем. — *Прим. перев.*

** *Палла* — покровец; пластина, покрывающая верх Чаши. — *Прим. перев.*

[34] Ср.: Onasch 114r., 237, 300; K. Kallinikos: Ho christianikos naos kai ta teloumena en auto. 3. Aufl. Athen 1969, 185–187.

[35] Berger, Die liturgischen Geräte 295. Относительно принципа воплощения ср. также: J. M. Leniaud: Pour une théologie des objets de culte. In: MD 188 (1991) 87–107. 98f.

Апокалипсисе эсхатологическая ситуация оборачивается современностью. Пребывая со Христом, мы чувствуем себя дома у Бога, в Его жизненной сфере. Мы не знаем, чем станем в дальнейшем; грядущая реальность превосходит возможности нашего воображения и выражения, но за богослужением мы прикасаемся к этой реальности, и человек предпринимает попытку выразить ее путем преображения своих естественных средств»[36].

Г. Образ креста против ложной расточительности. «Да не за́стит от нас блеск богослужения боль и горечь распятия, и да будет она зримой и внятной в самом торжественном празднике»[37].

Д. Влияние духа времени, которое за литургией бывает и хорошим и плохим и которое иногда определяет форму применяемых за литургией предметов, подлежит критической оценке[38].

Наиважнейшими литургическими сосудами, без которых не может служиться Евхаристия, являются чаша и патена[39*]. Их величина и форма отражают колебания в количестве причастников в различные эпохи, что особенно относится к сосуду для евхаристического хлеба. Так, блюдо[40], на котором некогда помещался евхаристический хлеб, по размерам сократилось до величины тарелочки («патены»), не превосходящей диаметра чаши, и в нее вмещалась одна лишь «священническая гостия». В то же время сосуд для хранения свв. Даров (дарохранительница, *киворий*), в котором когда-то помещалось лишь несколько частиц для причащения больных и умирающих, все увеличивался в размерах, особенно после того, как сложилась практика раздачи освященного на предыдущих мессах св. Хлеба[41] и киворий стал употребляться в перенесении на алтарь частиц (для причастия мирян), освящаемых в этом же сосуде.

Начиная с конца средних веков, киворий получил ножку-подставку, а в эпоху барокко он принял чашеобразную форму «пищевой

---

[36] Berger, Die liturgischen Geräte 296.

[37] Там же 296f.

[38] Ср. там же: 297f.

[39] Об историческом развитии см.: Braun, Altargerät 17–196 (чаша) und 197–246 (блюдо для Гостии /патена).

* В Восточной Церкви — дискос. — *Прим. ред.*

[40] Ср.: Braun, Altargerät 208–210: о внешнем устройстве патены в древнехристианское время и в период раннего средневековья.

[41] Ср.: Braun, Altargerät 328–330. Общий обозр см.: P. Browe: Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen? In: ThGl 30 (1938) 388–404.

чаши». Крышка кивория стала напоминать башню, которая ставилась на чашеподобное круглое завершение сосуда, так что если бы не было характерной крышки, то киворий было бы невозможно отличить от обычной евхаристической чаши.

Для западного благочестия характерно широкое употребление *монстранции* (дароносицы; сосуда для выставления свв. Даров). Сначала дароносица была похожа на прозрачный саркофаг, в котором покоятся мощи, но постепенно она была преобразована для показа круглого Евхаристического Хлеба. Так из прозрачного цилиндра с Гостией, крепящегося на ножке, дарохранительница в эпоху барокко превратилась в монстранцию, окруженную как бы сиянием солнечных лучей[42].

К богослужебным сосудам причисляется также питьевая трубочка (*fistula*)[43] для причащении из чаши[44], но она в употреблении не удержалась. На Западе не удержалась и евхаристическая ложечка[45]*, хотя в Византийской Церкви (по крайней мере, у славян, но не у мелхитов**, да и у греков — по-разному) она по-прежнему употребляется при причащении под двумя видами.

К *vasa non sacra* («несвященным сосудам»), некоторые из которых ныне имеют лишь историческое значение, относятся также кувшины для вина и воды, сосуд для неосвященных гостий, приспособления для омовения рук, крест и свеча (стоящие на престоле), сосуд для *аблуции* (очищения рта) причастников, пластина с изображением Распятия для «поцелуя мира», алтарные звоночки, сосуд для святой воды и кропило, а также кадило со своими принадлежностями.

2.8.4 Священные изображения

Выше мы говорили об изобразительном характере предметов, и все, что было сказано, конечно, относится прежде всего к иконе, к священному изображению. Икона, образ, несомненно, представляет собой священный предмет и является объектом литургического почи-

---

[42] Ср.: Braun, Altargerät 348–413.
[43] Ср.: Braun, Altargerät 249–264.
[44] Ср.: AEM 243, 248–250.
[45] Ср.: Braun, Altargerät 265–279; AEM 243, 251.
* В богослужебной традиции Русской Церкви — лжица.— *Прим. ред.*
** *Мелхиты* — ближневосточные греко-католики. — *Прим. ред.*

тания. В отличие от Запада, признавшего за иконами (на Франкфуртском поместном соборе 794 г.) лишь воспитательное значение, на Востоке священные изображения не рассматриваются как необязательное украшение или как простые зрительные иллюстрации. Напротив, они, как считается, устанавливают живую связь между святым, изображенным на иконе и человеком ее созерцающим; соответственно икона — орган самовыражения как для того, кто изображен на ней, так и для того, кто ее почитает.

Согласно Евдокимову, в каждом произведении изобразительного искусства имеется тройственное отношение — между художником, его творением и зрителем. «Художник исполняет свое произведение и вызывает в душе зрителя душевное волнение. Все в целом включается в эстетическую имманентность». Душевное волнение может перейти, а может и не перейти в религиозный опыт: все зависит от уникальной субъективной восприимчивости того или иного человека (который, собственно, мог бы получить тот же опыт и другим путем).

Икона же (в отличие от картины), «благодаря своему таинственному характеру, прорывается сквозь тройственное отношение и его имманентность. Независимо от художника и от зрителя она утверждает свою ценность; она не возбуждает душевного волнения, а к тройственному отношению прибавляет еще четвертое измерение — появление трансцендентного, о присутствии которого она свидетельствует»[46].

Святые иконы — это «окна в вечность». Они не суть видимые образы невидимой реальности (в смысле Платонова учения о причастности), — они представляют собой наиподлинный случай того промежуточного, которое лежит в основе любой коммуникации между лицами. Посредством материального образа изображенный на иконе и взирающий на нее вступают в общение: икона обеспечивает их взаимное присутствие друг для друга. По словам св. Иоанна Дамаскина, по этой причине иконы выстраиваются в один ряд с материальной человеческой природой вочеловечившегося Сына Божия: «Я видел образ Божий в образе Человека, и душа моя спасена»[47]. Этому соответствует правило иконописцев: допустимо писать в образах все то, — и только лишь то, — что было явлено во плоти.

[46] Ср.: Evdokimov, l'Orthodoxie 222.

[47] Orario 1,22, hrsg. v. B. Kotier: Die Schriften des Johannes v. Damaskos, Berlin 1975, 111.

Литература

R. Berger: Naturelemente und technische Mittel. In: R. Berger/ K. H. Bieritz u. a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 249–288.
R. Berger: Die liturgischen Geräte. In: R. Berger/ K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 289–307.
J. Braun: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932.
R. Erni: Das Christusbild der Ostkirche. Luzern – Stuttgart 1963.
D. Forstner: Die Welt der Symbole. Innsbruck – Wien – München 1961.
L. Ouspensky / Vl. Lossky: Der Sinn der Ikonen. Bern – Olten 1952.
W. Nyssen: Zur Theologie der Ikone: HOK U. Düsseldorf 1989, 236–245.
A. Reinle: Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Darmstadt 1988.
E. Trenkle: Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche. München 1962.

2.9

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Помещение, в котором обитает человек, — это самая непосредственная форма выражения его личности. И чем больше человек это пространство «обживает» (Гвардини), тем больше оно становится реальным символом поселившегося в нем.

2.9.1 Церковь из камней, духовных и материальных

Бог в рукотворных храмах не живет (Откр 7, 48)*. Полнота Божества вселилась в человеческую природу Бога-Сына, Который, однако, не отделился от Бога-Отца и Бога Святого Духа. В Своем человеческом существе Триединый Бог приходит к человеку и приглашает его стать участником в Своей жизни. Во плоти Логос обитает среди людей, и люди могли видеть славу Его как Сына Божия, исполненного благодати и истины (Ин 1, 14).

Слово первомученика Стефана о том, что Бог не обитает в рукотворных, построенных людьми помещениях, не сводится к ветхозаветному осуждению храмов языческих богов. Параллели к ней отыскиваются во «фрагментах из Нового Завета, и прежде всего в стихе, где в уста Иисуса вложено именно то речение, за которое Он (как и Стефан) был осужден: "Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный" (Мк 14, 58). Между понятием рукотворности у Стефана и тем же понятием Ветхого Завета пролегает жизнь Христа и событие воскресения»[1]. «То новое и

* Почти точная цитата из речи первомученика Стефана перед синедрионом (Деян 7, 2–52). — ***Прим. перев.***

[1] Congar, Mysterium des Tempels 53.

основное, что совершилось в Иисусе Христе, — оно заменило и тем самым устранило все другие формы присутствия Божия в Его народе»[2].

Любое богословие храма как здания имеет своей основой человеческое Тело Христа — в качестве истинного Храма, в котором обитает вся полнота Божества и через который люди могут исполниться ею (Кол 2, 9 и сл.). «Храм» — это слово здесь надо понимать в буквальном смысле, ибо «Тело Христово не незримо, оно имеет не чисто воображаемое, внутреннее устройство. Его можно воспринимать в таинственно-евхаристическом и церковно-общинном отношении, и оно имеет пространственную протяженность и место. Вот почему те места, на которых совершается таинственное торжество телесной Жертвы и где имеет место собрание церковного Тела, — эти места сами становятся храмами и церквами. Их называют именами, которые соотнесены с таинственным Телом или с общинным Телом Господним, а именно: βασιλική "базилика"*, κυριακόν "церковь" (как здание)**, ἐκκλησία "церковь" (как здание)***»[3].

В пророчестве Нафана говорится о том, что Бог Сам воздвигнет Себе Дом: «Бог не вмещается в дом, и Ему узко любое строение из камня, и все же Он может вместиться в человека и именно в нем найти Себе место. Его обитание совершается по благодати, которая и строит дом». Бог полностью присутствует, призывая к общению, в вочеловечившемся Сыне — как во Храме, в котором Божество обитает во всей полноте[4].

---

[2] Там же: 129. Ср. там же: 131–133: Тело Христово стало истинным Храмом через Его смерть и воскресение.

* ['Η] βασιλική (имеется в виду: οἰκία), *базилика* — букв. «царский дом», в античности у греков и римлян общественное здание особой архитектурной формы (в котором велась торговля, правился суд и т.д.). Форма базилики повлияла на христианское храмоздательство и стала одной из главных форм храма (предполагает вытянутый высокий центральный неф, отделенный колоннами от более низких боковых нефов). — *Прим. перев.*

** (Τὸ) κυριακόν (имеется в виду: οἰκητήριον) — букв. «обитель Господа», устойчивое наименование христианского храма; отсюда нем. слово Kirche (ср. *кирка* «лютеранская церковь») и русск. слово *церковь*. — *Прим. перев.*

*** 'Εκκλησία — первоначально «народное собрание» (у греков), затем «церковная община» и, наконец, «место церковного собрания, христианский храм». — *Прим. перев.*

[3] Там же: 180f.

[4] J. Ratzinger: «Auferbaut aus lebendigen Steinen». In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 30–48. 33; ср. также там же: 37, 42.

В этом смысле «основополагающим знамением является священное собрание самой общины. Оно есть выражение, образ Церкви»[5]. Собрание членов мистического Тела под своим Главой Христом — это и есть ἐκκλησία, сообщество тех, кто вызван из ведущей к смерти разобщенности людей. Господу, стяжавшему Церковь Своею Кровию, она и принадлежит, она и есть κυριακῇ κοινονία, община Господня.

Σύναξις (*собрание*) народа ἐν Χριστῷ (*во Христе*) обживает литургическое пространство как «корпоративная личность», а такую личность Гвардини усматривает в любом помещении, в котором обитают люди. Поскольку Христос оставил своим верным обетование единства с Отцом и со Св. Духом, помещение, в котором собирается Церковь, и в реалистическом смысле является «Домом Божиим», хотя Бога, конечно, не могут вместить даже небеса.

В различные эпохи своей истории Церковь самыми разными способами «обживала» свои помещения и тем самым всегда свидетельствовала о себе. Это свидетельство несет на себе все достоинства и недостатки общины людей, даже и такой общины, Главой которой является Преображенный Господь, в Духе приводящий к Богу-Отцу Своих верных.

2.9.2 Литургическое пространство в своем историческом развитии

Первые христиане собирались на служение литургии в частных домах. Буйе (*Bouyer*), правда, считает установленным, что общины — и задолго до окончания периода преследований – располагали зданиями, предназначавшимися исключительно для богослужений. Подобно тому, как для богослужения, скорее всего, не использовались римские катакомбы, так Буйе считает также невозможным, чтобы дом римского патриция с его планировкой без перемен применялся для совершения Литургии[6]. Специально перестроенный для нужд церкви жилой дом (датируется 232–233 гг.) был открыт в 1932/33 гг. в ходе

[5] E.J. Lengeling: Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. In: LJ 30 (1980) 230–242. 238.

[6] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 43–45. Согласно Адаму (Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 17), в катакомбах, скорее всего, служили только в дни памятей мучеников, покоящихся там. Аналогичная точка зрения: Duval 7.

раскопок в античном городе Дура-Европос[7]. Главная комната, размером 13 х 5 *м*, в восточной части имеет помост-возвышание, что указывает на помещение здесь епископской кафедры и/или алтаря*. Другая, меньшая по размерам, комната, украшенная фресками, вероятно, служила крестильней-баптистерием. При планировке здания за образец была взята синагога[8].

Что касается синагоги, то ее функции не сводятся только к «дому учения», потому что она всегда была также местом совершения обрядов, «тесно связанных с признанием и культом особого присутствия Божия среди Своих верных»[9].

В синагоге можно усмотреть три пространственных центра, вокруг которых концентрируется литургическая жизнь.

В центре синагоги находится «престол Моисея», церемониальное учительное седалище, призванное символизировать непрерывное поддержание Моисеева учения вплоть до нашего времени.

Этот «престол» ориентирован на второй центр — на «Ковчег Завета»[10]. До Вавилонского пленения «Ковчег Завета» находился единственно в Иерусалимском Храме, а его крышка, с изображениями двух херувимов, считалось местом обитания невидимо присутствующего Бога Завета. По восстановлении Храма Ковчег Завета не был построен заново, так что помещение, известное как Святое Святых (или Святая Святых), оставаясь пустым, тем не менее считалось местом особого присутствия Ягве. «Ковчег в синагогах служил напоминанием о первоначальном Ковчеге Завета; его крышку из года в года, в знак примирения между Богом и народом, кропили искупительной кровью. Связь синагогального ковчега с подлинным Ковчегом Завета, который до сих пор не отыскан, состоит в том, что в нем, как и в древнем,

---

[7] Ср.: A. v. Gerkan: Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura. In: RQ 42 (1934) 219–232. C.H. Kraeling: The Christian Building. In: C. B. Welles: The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part II. New Haven 1967.

* В латыни и в немецком языке термин *altare*, Altar, «алтарь» — двузначен: это и особое помещение для служителей совершающих литургию (по-русски: *алтарь*), и стол, на котором приносится бескровная Жертва (по-русски: *престол*). В дальнейшем в зависимости от контекста в качестве соответствия даем или *алтарь* или *престол*, но когда контекст не позволяет понять, что именно имеется в виду, — как в данном случае, — употребляем слово *алтарь*. — *Прим. перев.*

[8] Ср.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 15f.

[9] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 17. При этом речь постоянно идет о присутствии Божием, как оно понимается в рамках учения о Шехине!

[10] Ср.: A. van den Born: статья «Lade». In: H. Haag (Hg.): Bibel-Lexikon. 2. Aufl. Einsiedeln – Zurich – Köln 1968, 1007–1009.

хранятся свитки Торы, и они свидетельствуют о присутствии Бога. Святое Святых в Храме отделялось завесой, перед которой горели семь лампад *меноры́*-семисвечника, так что и ковчег в каждой синагоге также имеет завесу»[11]. Молитвы в синагоге совершаются по направлению к ковчегу и далее к Иерусалиму.

Третьим центром является *бима́ (вима́)**, возвышение посреди зала, предназначенное для чтения Св. Писания. Когда и в строительстве синагог была принята форма базилики, то они ориентировались таким образом, чтобы ковчег находился в апсиде, направленной на Иерусалим, а эта последняя находилась напротив главного входа. Перед ковчегом устанавливали *виму* с престолом Моисея. «Как бы ни менялось конкретное внутреннее устройство синагоги, размещение собрания вокруг престола Моисея и перед ковчегом (и в направлении Иерусалима) всегда оставалось неизменным. Община концентрировалась вокруг раввина, говорившего поучения. Но ковчег, из которого вынимали для чтения свитки Закона, для всех всегда оставался средоточием присутствия Божия»[12].

Древние сирийские церкви представляют собой еврейские синагоги, переоформленные по-христиански. На возвышении (на *виме́*), как и прежде, продолжали читать Св. Писание. Престол Моисеев превратился в епископскую кафедру. Однако, церкви перестали ориентировать по направлению к Иерусалиму; их ориентировали просто на Восток, ибо «с высоты Востока» ожидается пришествие Христово. В апсиде на восточной стороне был устроен алтарь; из синагогального Ковчега Завета развился престол, на котором помещалось служебное Евангелие[13]. Таким образом, существенные элементы христианского церковного здания заимствованы из еврейской традиции, и они уже сформировались в древних сирийских христианских храмах, а именно: алтарь, седалище для предстоятеля, место, с которого читается Св. Писание.

Дальнейшее развитие литургического пространства связано с заимствованием планировки светской базилики[14], что имело место

---

[11] Bouyer, Liturgie und Architektur 21.

* Бима́ (вима́) от греч. βῆμα — ораторская трибуна. В синагоге — возвышение, с которого читается Св. Писание (также алмимар). В христианском контексте — византийское название алтарной части храма; то, что у православных «алтарь», а у католиков «пресвитерий». — *Прим. ред.*

[12] Там же: 23–25.

[13] Ср. там же: 30–42: древние сирийский церкви.

[14] Βασιλική στοά — царский зал; базилика имела множество общественных

после 313 г.* Базилика имеет прямоугольную форму; и она разделяется рядами колонн на три или на пять длинных нефов («кораблей»)[15]; в завершении каждого из них имеется апсида, расположенная напротив главного входа. В раннехристианской базилике у апсидной стены помещалась епископская кафедра, а слева и справа от нее располагались сидения для пресвитеров. Перед ними помещался престол и амвон, которые в совокупности образуют *пресвитерий* (алтарную часть храма), а перед пресвитерием находилась невысокая ограда** (*cancelli*), отделяющая его от помещения для мирян.

В Северной Африке, однако, алтарь находился посреди церковного нефа (бл. Августин свидетельствует об этом: *in medio ecclesiae*)[16]; также и отделение алтаря преградой не имело повсеместного распространения, и в первый раз о *cancelli* сообщает Евсевий[17].

Поперечный неф, которого нет в мирской базилике, возник, вероятно, по той причине, что требовалось место для жертвенных приношений верующих[18].

О символике христианской базилики как знамения о том, что в ней собирается община верующих в ее иерархическом членении, сообщает Евсевий Кесарийский (в проповеди сказанной в 314/315 гг. на освящении базилики в Тире)[19].

функций, она служила как помещение для рынка, для отправления суда, была местом, где проходили аудиенции, и т.д.

* В 313 г. император Константин I издал *Миланский эдикт* (о веротерпимости), после которого прекратились преследования христиан. — *Прим. перев.*

[15] Весьма рано (уже у Тертуллина, Ипполита, а также в «Апостольских постановлениях») «корабль» стал пониматься как образ христианской общины, которая вышла в плавание, направляясь в небесную гавань. Клирики играют роль кормчих и матросов. Ср.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 25f.

** Эта ограда (преграда) имела чаще всего форму балюстрады или решетки, а также глухого парапета.

[16] Ср.: Braun, Altar I, 386: В Карфагенской базилике алтарь находился посреди храма, примерно в 24 м от апсиды. Ср. также: J. Wagner: Locus quo ecclesia congregatur. In: LJ 12 (1962) 161–174.

[17] Ср.: Braun, Altar I, 651–655. В армянской традиции, отличающейся большой архаичностью, никогда не было преграды, но в ней присутствовало возвышение для алтаря, который задергивался завесой.

[18] Такова позиция: Th. Klauser: Die konstantinischen Altäre in der Lateranbasilika. In: RQ 43 (1935) 179–186. По его мнению, семь серебряных престолов, которые были пожертвованы императором Константином и установлены в поперечном нефе, предназначались для приношений верующих. Адам (Adam, a.a.O. 21) в качестве еще одной возможной причины возникновения поперечного нефа называет практику преподания причастия.

[19] Ср.: Kirchengeschichte X,4, übers. v. H. Kraft. München 1967, 413–430.

Согласно Буйе (*Bouyer*), базилика, в которой кафедра епископа переместилась к стене апсиды, свидетельствует о глубоких переменах: клир отделился от мирян, и литургия стала совершаться с элементами государственного церемониала, принятого в светских базиликах. Епископ, ставший теперь государственным чиновником высокого ранга, вознесшийся над своей паствой, занял место престола, некогда стоявшего у апсидной стены. Зато престол, огражденный балюстрадой и осененный балдахином (киворием, надалтарной сенью), теперь переместился ближе к центру, туда, где ранее епископ восседал среди своих верных. По крайней мере, благодаря этому, община во время служения Евхаристии приблизилась к литургическому действу.

Вима́ не исчезла совершенно; но она больше не являлась помостом, способным помешать движению процессии, направлявшейся от кафедры епископа к алтарю в центре. Вима приняла форму с двух сторон открытой преграды, не возвышавшейся над полом, за которой находились певцы, чтецы и клирики низшего ранга. Возвышенные пульпиты у этих ограждений (амвоны) служили чтению Св. Писания[20].

Когда же алтарь также переместился в отгороженное от общины помещение пресвитерия, — а, согласно Буйе, это имело место при Папе Григории I[21], — тогда «епископ и клир оказались отделенными от общины не только на первой части богослужения. Теперь они пребывали в «благородной» изоляции на всем протяжении Евхаристии». Эта важная перемена совершилась легко, потому что, вследствие массового притока в Церковь, для причастия к алтарю стали подходить лишь немногие, «избранные» верующие, да и эти последние в конце концов в больших базиликах были вытеснены монашескими общинами. «Для того времени можно сказать, что богослужение перестало быть публичным совместным делом всей Церкви, а превратилось в полуприватное дело монашеской общины и клира, причем в храме, в который почти не заходили миряне»[22]. В этом храм св. Петра служил образцом для других римских базилик.

Поперечное помещение продолжало возрастать в размерах и далеко вышло за ширину продольных стен; а в верхнем перекрытии ста-

---

[20] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 47f.

[21] Ср. об этом у Брауна (Braun, Altar I, 570): речь идет не о передвижении престола с тем, чтобы он оказался над гробом ап. Петра, а лишь о порядке богослужения на престоле, который уже и так был установлен над гробницей апостола.

[22] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 50–52.

ли употреблять вертикальные и угловые балки, так что постепенно храм стал в абрисе иметь форму креста с куполом посредине; так возникли крестово-купольные церкви. Подобная архитектура стала основным типом здания в Византийской церкви.

Благоговение перед алтарем привело к тому, что стали употреблять завесы и увеличивать высоту алтарных ограждений, и в конце концов на Востоке возник иконостас, для которого характерно строго предписанное расположение икон[23]. Расширение площади апсиды, устройство нескольких алтарных апсид повлекло за собой появление дополнительных помещений («пастофориев», т.е. часовенок, божниц), а в Византийской Церкви появился *жертвенник* или предложение (πρόθεσις)[24], помещение к северу от алтарной абсиды со столом*, на котором приготовляются к освящению литургические дары, а также и *диаконник*** (который по функции соответствует западной *сакристии*, т.е. ризнице). К храму стали прибавлять различные пристройки (например, закрытые и открытые притворы для входа и выхода), из которых некоторые закрепились как места стояния оглашаемых и кающихся, а также как репрезентативные помещения, пригодные для различных целей за богослужением (например, для служения литии на вечерне — она служится с процессией)[25].

После того как алтарь переместился в главную апсиду, купол стал господствовать над помещением, в котором находятся верующие (ναός, «корабль»); купол символизирует небесный Иерусалим, откуда Христос (часто это мозаичное изображение Господа-Вседержителя) взирает на молитвенное собрание[26]. «Подобная планировка символизирует теперь не странствующую Церковь, а пребывание верных под разверстыми небесами... Вершинным сооружением купольного типа стала *Hagia Sophia* (храм Св. Софии) в Константинополе, которая была построена императором Юстинианом в 532–537 гг.[27]

---

[23] Ср.: Onasch, статья Bilderwand 56–61.

[24] Ср.: Onasch, статья Pastophorien 299–300; статья Prothesis 315–316.

* В древнерусской традиции чаще не стол, но ниша в северо-вост. углу жертвенника (сравнить практику армянской Церкви). — *Прим. ред.*

** *Диаконник* —помещение примыкающее к алтарной абсиде с южной стороны, в котором хранятся церковные предметы, находящиеся под надзором диакона (ризы, священные сосуды, напрестольные евангелия, кресты, дарохранительницы и т.д.). В древнерусской традиции также — кутейник. — *Прим. перев.*

[25] Ср.: Onasch, статья Nanhex 279f.

[26] Ср.: Onasch, статья Kuppel 232f.

[27] Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 27f.

На территории севернее Альп реформаторы эпохи Каролингов выработали свой тип церковного здания, продолжающий линию римских базилик. Как и в базиликах, в храмах Каролингов алтарь по возможности устраивали над могилами святых или над мощами. Апсида была значительно увеличена и превратилась в «хор»; его пол был повышен по сравнению с общим уровнем храма с таким расчетом, чтобы можно было посещать находящиеся под ней в крипте гробы или мощи святых. Поскольку Запад (как часть света) считался областью диавола и злых духов, то западные части храма выстраивались как крепости, что еще более подчеркивалось установкой башен. В западной части храма обычно устраивалась ложа для императора, где он и пребывал во время богослужения.

Большинство каролингских храмов имеет планировку базилики, но в них появилось и новшество, повлекшее за собой последствия для служения литургии: стало устраивать множество алтарей — в хоре, в крипте, в поперечных и боковых нефах, над могилами святых и мучеников или над их мощами. Хойслинг (*Häußling*) увязывает подобную тенденцию с появлением приватной мессы и полагает, что множество алтарей в каролингском (монастырском) храме отражает обилие святых мест в Риме. На различных алтарях храма можно было как бы повторять богослужения различных мест Святого Града[28].

Дальнейшее развитие каролингское храмоздательство получило при династии Оттонов. Для обоих стилей было типичным акцентирование помещения, в котором находился светский властитель, но в конце концов оно, с завершением борьбы вокруг инвеституры*, прекратилось, поскольку была оставлена идея о сакральном значении светского властителя.

Романские[29] церкви средневековья продолжали вышеописанную программу организации пространства. Еще сильнее стала подчерки-

---

[28] A.A. Häußling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier (LQF 58). Münster 1973. В целом о храмоздательстве эпохи Каролингов см.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 31 f.

* *Инвеститура* — введение вассала в наследственное землевладение. Духовная инвеститура включала, начиная с императора Оттона I, право императора утверждать епископа и аббата в духовном сане. Право императорской инвеституры оспаривалось римскими папами. Борьба завершилась Вормсским конкордатом 1122 г., по которому император в целом отказался от права на инвеституру, но в Германии сохранил право участия в избрании епископов и аббатов. — ***Прим. перев.***

[29] Термин «романский» появился в XIX в., и Адам (Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 35) считает его «ошибочным изобретением».

ваться идея «священной твердыни Божией», а также и идея отображения священных мест, отчего количество алтарей все возрастало.

На рубеже первого и второго христианских тысячелетий алтарь меняет свой внешний облик. На алтарный престол теперь поставляют ковчежцы с мощами, свечи и кресты. Сначала в криптах, а потом и в алтарях церквей саркофаги с телами святых (ранее находившиеся за престолом) теперь были настолько выдвинуты наружу, что стали видны; так возникли реликварные и ретабельные алтари[30*].

Теперь не только служение Божественной Литургии, но и отправление богослужений суточного круга стало делом одних только клириков. Начиная с XII в. во многих храмах появляется *lectorium*[**], отделивший «церковь господ» от «церкви простого народа». *Lectorium* — похожий на сцену помост между куполом и главным нефом, место для чтений из Св. Писания и проповеди. За преградой[***] лекториума совершалось более сложное литургическое последование для клира, тогда как перед ней на специальном «крестовом» алтаре отправлялось упрощенное богослужение для общины[31].

«После того, как прекратились процессии со свв. Дарами и причащение верующих превратилось в исключение из правила, когда песнопения по преимуществу взял на себя хор, а все служение слова стало непонятным вследствие использования мертвого, лишь клиру внятного языка, — после всего этого для рядового верующего действительно не осталось ни одного момента, в котором он за литургией мог бы принять участие»[32].

---

[30] Ср.: Braun, Altar II, 555f.

[*] *Ретабельным* называется престол, над которым за задней стороной столамензы имеется доска с изображениями. Ретабель, видимо, происходит от украшенного ковчега с мощами. Наиболее развитой формой ретабели является алтарь со створками (диптих, триптих или полиптих), причем срединная, обычно неподвижная, часть может исполняться как барельеф и украшаться резными полихромными фигурами. Боковые створки бывают подвижными и могут закрывать срединную часть; наружная сторона створок как правило представляет собой кар тины. Подвижность ретабели позволяла менять изобржения в зависимости от праздника церковного года; подвижная ретабель исчезает в период Ренессанса. Неподвижная ретабель обычно имеет в средней части богатое резное обрамление с большой картиной или резным барельефом. — *Прим. перев.*

[**] Возвышение для певцов и чтецов между пресвитериумом-хором и средним нефом с разделяющей стеной, достигавшей высоты половины нефа. — *Прим. перев.*

[***] Эта преграда иногда имела вид глухой, т.е. лишенной проемов, стены. — *Прим. ред.*

[31] Adam, a.a.O., 38.

[32] Bouyer, Liturgie und Architektur 70.

Дом Божий романского стиля все еще полностью укоренен в (нео)платонических представлениях о перво-образе и о его отражении, как они вошли в богословие, воспринятое от свв. Отцов, а именно: видимое — это носитель невидимой реальности, а церковь, как твердыня Господня или как Небесный Иерусалим, открывает присутствие невидимого и эсхатологически грядущего — точно так же, как она является реально-символическим выражением земной действительности, иерархического устройства общества как выражения Божественного установления.

Готический храм также отражает известные умонастроения. Эпоха готики (началась ок. 1150 г., с построения аббатства Сент-Дени, и продолжалась до начала XVI в.) почти полностью совпадает с господством схоластики в богословии. Конечно, вплоть до номинализма все еще имелись сильные неоплатонические традиции, но философское влияние Аристотеля должно было раствориться в *Summa Theologiae* Фомы Аквинского. Подобно тому как для жанра *summa* характерно стремление к полностью ясному знанию, подобно тому как «снятие чар» с мира вследствие аристотелевского мышления (*гиломорфизм**, *энтелехия***) привело также к развитию высокого технологического знания, так и готика выражает мастерство человека и его стремление возвысить мир до Бога. «Устремленность ввысь, характерная для готики, символизирует силу, движение, мужское начало, активность, героическую аффектацию, волю к утверждению личности и самого себя. Готика — это форма творческого беспокойства, а также страдания, которое необходимо возникает, когда преодолеваются трудности. Вот почему готика любит и строит башни»[33].

От эпохи романского искусства готика унаследовала преграду лекториума, множественность алтарей и капелл в храме. Участие народа осталось на уровне простого наблюдения за действиями совершающих обряд Литургии клириков. Литургия считалась драматическим изображением жизни Христа и — в согласии с учением о литургической жертве, характерным для позднего средневековья, —

* Взаимодействие принципов материи (греч. ὕλη) и формы (греч. μορφή) в системах Аристотеля и Фомы Аквинского. — *Прим. перев.*

** В системе Аристотеля: форма, которая осуществляет себя в материи. — *Прим. перев.*

[33] Hammenstede: Die Liturgie als Erlebnis (Ecciesia Orans 3). 6. Aufl. Freiburg i. Br. 1922, 44. Относительно оценки готской архитектуры и готского способа мышления см.: Kunzler, Porta Orientalis 632–637.

повторением Его Крестной Жертвы. Зримой вершиной мессы считалось созерцание гостии при пресуществлении свв. Даров[34].

Хотя взмывающий к небу готический собор и был символом Небесного Иерусалима[35], но люди, вступавшие в храм, приходили или как индивидуумы, или как представители различных общественных групп (братств, цехов и т.д.). Литургической общиной они не становились; они практиковали свое индивидуальное благочестие, тогда как богослужение совершалось при многих алтарях и в капеллах без их участия.

Община возникала в лучшем случае вследствие влияния нищенствующих орденов и богослужений слова на народных языках, выросших из их проповедей, которые или включались в мессу, или составляли особое богослужение в послеполуденное время. Место для проповедника, вознесенное на одной балке-опоре (кафедра), — немецкое обозначение *Kanzel* свидетельствует, что древнехристианский амвон некогда был заключен в алтарные преграды, в *cancelli*, — возникло также в ходе проповеднической деятельности ниществующих орденов[36].

По словам Мейера (*Meyer*), отделение проповеднической кафедры от алтаря, — равно как и разрыв между литургией для клира и народным благочестием, — свидетельствует о том, что настала новая эпоха, которой предстояло преодолеть средневековое умозрение[37].

Церкви, строившиеся в эпоху Возрождения, больше не устремлялись к небу, потому что они продолжали античные строительные формы. Базилика и крестово-купольная церковь так или иначе вернули себе свои позиции.

Из античности и гуманизма, который также черпал свои идеалы из античной древности, был заимствован не совсем безобидный антропоцентризм. Идеалы красоты того времени сказались даже на изображениях Христа и святых. Напротив, «трансцендирование земного, грозившее в поздней готике разрушить все формы, было отставлено ради соразмерной гармонии мира человека. Скульптура, живопись,

---

[34] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 70–72.

[35] Ср.: G. Jaszai: ñòàòüÿ Jerusalem, Himmlisches: LCI 2, 394–399. 398: собор как символ собственного города!

[36] Ср. там же: 73; Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt, 118–120; Reinle 40–42. Изображение передвижной деревянной кафедры, которой пользовались нищенствующие монахи, см.: Reinle 43.

[37] Ср.: Meyer, Kirchenbau 55.

орнамент — все они включались в архитектуру и были подчинены ей. Складывалось впечатление, что с изменением форм храмоздательства начнется и реформа литургии, которую попытался осуществить — опять-таки путем возврата к древности (на сей раз церковной) — Тридентский собор*»[38]. Но Тридентский собор не осуществил всеобъемлющей литургической реформы, и в подходе к литургическому пространству также не появилось никаких существенно новых аспектов.

Напротив, контрреформаторские устремления всячески подчеркнуть особенности католической веры привели к тому, что проблематичные, сомнительные явления не только не были устранены, а, напротив, закрепились (например, демонстративное благочестие, с восторгом принятое в Церкви эпохи барокко)[39]. По аналогии с резиденциями абсолютистских властителей того времени церковь стала роскошным тронным залом небесного Царя, присутствующего в Гостии. На дарохранительницу и на «трон выставления» над ней были ориентированы все перспективы здания, и все взоры были обращены к ним, как к центру храма. При этом из поля зрения почти полностью выпало самое главное в алтаре — престол, на котором совершается Евхаристическая Жертва, зато до невозможных размеров выросли запрестольные изображения, написанные по собственному сценарию[40], в центре которых помещалась дарохранительница и трон выставления.

«Богослужение в тогдашних храмах — это блестящий и захватывающий театральный спектакль, "представление", больше занимающее клириков, органистов, певцов и музыкантов, чем "приятно ошарашенных" верующих. Проповедь и — ставшее редким —причащение обычно совершались за рамками мессы, которая, особенно... в воскресные и праздничные дни, служилась торжественно, с многоголосным хором и оркестром, но практически без участия народа.

---

* В Католической Церкви — XIX Вселенский Собор, заседавший в 1545–1563 гг. (с перерывами) в г. Тренто (лат. *Tridentum*), на котором в свете программы Контр-Реформации была предпринята литургическая реформа. — *Прим. перев.*

[38] Meyer, Kirchenbau 59.

[39] Слово *барокко* происходит от итальянско-португальского слова *barocco*; «первоначально это был термин ювелиров для обозначения цилиндрического жемчуга. (...) В переносном смысле термин употребляют авторы Ренессанса для называния предметов искусства, крученых, гнутых, нерегулярных, которые не имели ничего общего с гармонией классицизма». Ср.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 54.

[40] О барочном ретабле ср.: Braun, Altar II, 396–407.

Зато широко расцвели литании, в том числе с благословением св. Дарами, процессии и паломничества»[41].

Нет сомнения, что барочные церкви представлялись верующим «частицей неба на земле»[42], но тем не менее они сами, взирающие и восхищенные «посетители», от активного участия в «небесных событиях» были отстранены.

За эпохой Возрождения и Барокко опять-таки последовало время возврата к историческим строительным формам: в классицизме и еще больше в историзме вплоть до XX в. продолжали воспроизводить «классические» церковно-строительные стили того прошлого, которое виделось уже в романтической дымке[43]. Архитекторы XIX в., стремясь держаться истории, хотя и переняли средневековую идею и структуру церковного здания, но все же исказили ее. Дело в том, что в средние века в храме не только совершались богослужения; она была местом встречи, помещением для суда и переговоров, т.е. была «обжита». Теперь же эта богатая, превосходящая узкие богослужебные рамки общинная активность городского прихода в своей церкви была сведена к роли «эксклюзивного религиозного островка», почти полностью оторванного от жизни[44].

Собственно, «организация» церковного помещения — точнее сказать, помещения для верующих — в XIX в. ничем не отличалась от устройства прочих мест общественной жизни, возникавших повсеместно (музеев, театров и концертных залов). «Общественные помещения служат чисто эстетическому побуждению, и оно есть повод, чтобы “потребитель”, т.е. воспринимающий человек, встречался с демонстрируемым творением»[45]. Вся организация пространства направлена на то, чтобы было легко воспринимать происходящее и вбирать его в себя, но не на то, чтобы участвовать в происходящем[46].

Проблема не исчезла и с появлением стиля модерн. Более того, оформление превратилось в почти неразрешимую дилемму, потому

---

[41] Meyer, Kirchenbau 67.

[42] Так у Адама (Adam, a.a.O. 60).

[43] Meyer, Kirchenbau 70: «В эпоху романтизма и реставрации как раз в готике усматривали язык форм, уместный для христианской веры, тогда как нео-готика должна быть понята как соответствие нео-схоластике».

[44] Ср.: Werner 237–243. Относительно концепции храмоздательства протестантов в XIX в. см.: R. Volp: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. I: Einführung und Geschichte. Gütersloh 1992, 376–384.

[45] Werner 207.

[46] Ср. там же: 228.

что человека вынуждают, например, сконцентрироваться на пустой стене и увидеть новый «сакральный символ»[47]. В модернизме не возникло никакого выраженного «сакрального» архитектурного стиля. Если иметь в виду многоцелевые помещения, используемые, в том числе, и как богослужебные залы, то сознательный отказ от сакральности или же богословски сомнительное превращение профанного символа, далекого от Бога, в «сакральный» привели к тем же печальным результатам, которыми вообще отмечены все устремления изгнать сакральное, — а они повсеместно наблюдаются после II Ватикансого собора. По Вернеру, сейчас мы подошли к концу «храмоздательства» в подлинном смысле слова[48].

2.9.3 Места для совершения обновленной литургии

Места, где совершаются литургические действия, обычно называют «функциональными пространствами»[49] или «функциональными центрами»[50]. К ним, прежде всего, относятся алтарь, седалище священника, место для благовестия Слова, а также помещения для крещения и исповеди. В этих же «функциональных пространствах» совершается также и «литургия».

Поскольку, однако, в соответствии с современным пониманием литургии все собрание верующих является носителем литургического действа, то и оно является «функциональным пространством». Проблема «организации» пространства с выделением «функциональных центров» остается, таким образом, непреходящей задачей.

В своей энциклике «Mediator Dei» 1947 г. Папа Пий XII еще отвергал домогательства лиц, желавших вернуть престолу старую

[47] Такова одна из церквей (Fronleichnamskirche) в Аахене, построенная Р. Шварцем (R. Schwarz) в 1928–30 гг. О позиции Гвардини применительно к голой стене как «противоположному полюсу изобразительности» см.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 69f. О стилистике модерна ср. там же: 64–86.

[48] Совершенно правильно мнение Мейера (Meyer, Kirchenbau 95): «...сторонникам чистого функционализма — у которых заметно затмение духовных способностей — и защитникам таких церковных строений, которые в первую очередь якобы должны быть (...) только местами межчеловеческих контактов, следует со всей энергией возразить, что и современное церковное здание по своему архитектурному исполнению должно выглядеть как “мост между материей и духом”».

[49] Ср.: Emminghaus, Der gottesdienstliche Raum 385.

[50] Ср.: Reifenberg, Fundamentalliturgie II, 358.

форму стола[51]. Почитание мощей в раннем средневековье привело к тому, что реликварии разместились на престоле; начиная с рубежа между первым и вторым тысячелетиями крест и свеча[52] также нашли на нем себе место. В противоположность древней христианской идее, которая на христианском Востоке принята и до сих пор, — а именно: престол обязан быть пуст и всегда готов принять Христа Второго пришествия[53], — характер алтарного престола на Западе весьма затемнился, и не только потому, что на него возложены предметы, но и по причине бурного развития запрестольных образов (картин), к которым в готике еще прибавились боковые крылья, тогда как в период барокко появились целые алтарные сценарии грандиозных размеров.

Литургическое обновление подхватило древние церковные традиции, согласно которым в идеальном случае в храме имеется всего один престол[54]. Этот престол должен быть свободен от предметов, так что его можно обойти кругом и служить мессу с двух сторон. Так была восстановлена старая форма стола-престола. «Его следует размещать таким образом, чтобы он был центром помещения и автоматически привлекал к себе внимание всей общины» (АЕМ 262). Сохраняется обычай, чтобы под алтарем поставлялись мощи святых, но при условии, что их подлинность доказана (АЕМ 267). Алтарный крест, а также свеча на подсвечнике могут находиться на алтаре или поблизости от алтаря. Все предметы должны быть в гармонии, а престол открыт взорам всех верующих (АЕМ 269–270).

С началом литургической реформы совершение богослужения «versus populum» (лицом к народу) воспринималось как одно из знаковых событий обновления. Ссылаться при этом на древний христианский обычай было бы столь же неправильно, как утверждать (вместе с традиционалистами), что подобный способ служения литургии придумал Лютер. В Древней Церкви ориентация лицом на Восток была обязательной для всех присутствующих за литургией,

---

[51] AAS 39 (1947) 545: «...is ex recto aberret itinere, qui priscam altari velit mensae formam restituere».

[52] J. Braun: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932, 469–474; 492–498.

[53] Ср.: Th. v. Bogyay: статья Thron (Hetoimasia). In: LCI IV, 304–313.

[54] Согласно АЕМ 267, длительная традиция устроения дополнительных и боковых алтарей не может быть полностью отвергнута, и поэтому предписывается, чтобы в храме их было все-таки немного и чтобы для них во вновь строимых храмах предусматривались самостоятельные боковые часовни.

не только для клириков, но и для всех верующих. Если входная дверь находилась в восточной стене, то священник, стоя «позади» алтаря, действительно бывал обращен лицом к общине, но перед его взором были исключительно спины молящихся, поскольку вся община за молитвой поворачивалась лицом на Восток[55].

Поскольку ориентация вновь возводимых храмов почти всегда была на Восток, закрепилось стояние священника «versus altare» (лицом к престолу). Пастырско-литургические преимущества служения Литургии «versus populum» невозможно отрицать; но, с другой стороны, сохраняет свое важное значение аргумент единой ориентации всех присутствующих за литургией на Восток, по направлению ко Христу Второго пришествия. Надо понимать, что богослужение, когда священник стоит лицом «versus altare», не имеет ничего общего с отделением клирика от общины. Напротив, священник становятся в ряд с мирянами и включается в общее молитвенное направление всей общины. Однако из-за неуклюжих возражений традиционалистов сейчас нельзя и помышлять о возвращении подобного способа совершения литургии (хотя он в новом служебнике и не запрещен).

Вторым функциональным пространством в обновленном совершении литургии является седалище священника. Находясь на седалище, священник, как «председатель», руководит молитвенным собранием. Седалище священника развилось из епископской кафедры, а она была устроена в подражание кафедрам судьи и учителя. Сначала (в римских базиликах) епископская кафедра помещалась у стены алтарной апсиды, но когда появились запрестольные картины, ее сначала сместили в левую сторону. После появления частной мессы и ее оформления также как общественного богослужения священник на все время совершения Литургии оставался у алтаря; и только за торжественным богослужением он садился на скамью к общине, дожидаясь, пока хор закончит свою часть.

Согласно служебнику 1970 г. священническое седалище должно свидетельствовать о руководящей роли священника и поддерживать его в этой функции. Это место не должно быть троном, и оно не должно находиться в слишком большом удалении от общины, а если архитектурные условия позволяют, то его следует поставить у стены

---

[55] Ср.: O. Nußbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 2 Bde. Bonn 1965, I, 447; Jungmann, MS I, 332f.; Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 104f.

за престолом. Также и другие лица, которые за литургией имеют особые служения, должны иметь свои места в алтарном помещении (АЕМ 271).

Третье функциональное пространство служит благовествованию Слова Божия. Амвон — это «стол слова», и его нельзя заменить мобильным пультом. Соответствуя достоинству произносимого с него Слова Божия, амвон, как постоянное литургическое место, следует подчеркивать уместным архитектурным или иным художественным оформлением. Комментаторы, певцы и регенты не должны совершать своего служения от амвона (АЕМ 272).

К функциональным пространствам, далее, относятся места для крещения и исповеди. При оформлении крещальни на первое место следует поставить возможность деятельного участия в таинстве всех присутствующих. Местом совершения таинства исповеди считается принятая многими комбинация комнаты-исповедальни со специальным исповедальным стулом[56], наличие которого, по церковному праву, остается обязательным. Помещение для верующих должно быть устроено таким образом, чтобы «весь человек, и телом и душой, мог участвовать в совершении литургии» (АЕМ 273). Служат ли данной цели молитвенные скамьи, введенные в храмах со времени Реформации, — это, по мнению Йосуттиса (*Josuttis*) и Буйе (*Bouyer*), большой вопрос[57].

Соотношение помещения для верующих с прочими «функциональными центрами» представляет собой предмет рассмотрения в следующем разделе.

2.9.4 Непреходящая задача обживания литургического помещения

Ἐπὶ τὸ αὐτό — таково, вероятно, древнейшее обозначение литургического помещения: все были единодушно «вместе» (Деян 2, 1), т.е. в одном месте. Ἐκκλησία и Ἐπὶ τὸ αὐτό дополняют друг друга, поскольку имеется в виду община, проявляющая себя в том, что она сходится в одно место[58].

---

[56] Ср.: Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 124–129.
[57] Ср.: M. Josuttis 126f.; Bouyer, Liturgie und Architektur 92f.
[58] Ср.: Boguniowski 446f.

Традиция находит себе продолжение у мужей апостольских[59]. В «Апологии» Иустина Мученика (67, 3) говорится, что «в воскресный день все жители городов и деревень "собираются в общем месте" для совершения Евхаристии»[60]. Следовательно, сущностной характеристикой Церкви как общины «призванных» к Божественной жизни является «схождение» общины «в одном месте, и оно важнее любых различий сана и функций, сопряженных с саном. Собрание общины для совершения Литургии и образует Церковь как мистическое Тело Христово, делает ее корпоративной личностью, которой поручено осваивать пространство, в котором она собирается ἐπὶ τὸ αὐτό.

Данная задача еще далека от решения, в том числе и после реформ II Ватиканского собора, потому что до сих пор литургическое пространство разделено на два зоны — на зону, в которой «производятся» литургическое знаки, и на зону, в которой осуществляется только лишь восприятие этих знаков (невзирая на всю активность общины, проявленную в совместном молении, совместном пении, опускании на колени и осенении себя крестным знамением). Это разделение приковывает «посетителей» к их местам для зрителей и позволяет им лишь издали взирать на происходящее.

В качестве альтернативы подобной ориентации Отто Г. Зенн (*Otto H. Senn*) предлагает: «Место совершения Литургии — это и есть место собрания общины: разделение пространства на "первый план", где совершается действование... и на "корабль собрания"... противоречит сути литургии». Богослужебное помещение — это единое помещение («ἐπὶ τὸ αὐτό») и как таковое оно имеет центр, но не имеет периферии, т.е. в нем нет ни «более почетных», ни «не всем доступных» мест. Кафедра проповедника и алтарь устраиваются только для того, чтобы можно было лучше видеть и слышать. «Собрание ни в коем случае не "ориентировано" на них»[61].

Опираясь на католическое, восточно-христианское, а также синагогальное наследство, Буйе выступил с захватывающими предложениями по оформлению литургического пространства, пригодными способствовать его обживанию[62], а именно: совершитель литургии и все другие лица, исполняющие за литургией особое служение, поме-

[59] Ср. там же: 449–451.
[60] Там же: 453.
[61] Werner 223f.
[62] Ср.: Bouyer, Liturgie und Architektur 83–112: VI. Tradition und Erneuerung.

щаются не выше общины и не перед ней, а, исполняя роль «закваски», — внутри общины. Предстоятель собирает общину вокруг себя, специально приглашая прихожан пройти к священным местам (у амвона и алтаря). Тогда амвон и алтарь станут выше «функциональных мест» (для осуществления богослужебных функций), а явятся местами Божественного присутствия (*Шехины**), известными по Иерусалимскому Храму и синагоге.

Литература

A. Adam: Wo sich Gottes Volk versammelt. Freiburg – Basel – Wien 1984.

J. Boguniowski: «Epì tò autó». Die älteste christliche Bezeichnung des liturgischen Raumes. In: EL 102 (1988) 446–455.

L.Bouyer: Liturgie und Architektur. Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1993.

J. Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde. München 1924.

J. Braun: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932.

N. Duval: L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes. In: MD 193 (1993) 7–29.

J.H. Emminghaus: Das Kirchengebäude als Ort der Meßfeier. Überlegungen auf Grund der erneuerten Meßordnung. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter, Gemeinde im Herrenmahl (FS Lengeling). 2. Aufl. Münster 1976, 360–369.

J. H. Emminghaus: Gestaltung des Altarraumes. Leipzig 1977.

J. H. Emminghaus: Der gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung. In: R. Berger / K. H. Bieritz u. a.: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. 2. Aufl. Regensburg 1990, 347–416.

K. Gamber: Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums. Regensburg 1981 (Studia Patristica et Liturgica 10).

C. Gilardi: Le modèle Borroméen de l'espace liturgique. In: MD 193 (1993) 91–110.

J. E. Lenssen (Hg.): Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung. Würzburg 1986.

H.B. Meyer: Was Kirchenbau bedeutet. Freiburg – Basel – Wien 1984.

* שכינה — я́вленное Божество (теологумен иудаизма); особое присутствие (обитание) Божия в определенное время и в определенном месте. Таково, например, явление славы Господней в облаке (Исх 16, 10) или обитание Ягве «над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения» (Исх 25, 22) и т.д. — *Прим. перев.*

V. Noé: L'espace liturgique dans l'église postconciliaire. In: MD 193 (1993) 129–139.

O. Nußbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung (Theophaneia 18). 2 Bde. Bonn 1965.

A. Reinle: Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt 1988.

C.M. Werner: Das Ende des «Kirchen»-Baus. Rückblick in die moderne Kirchendiskussion. Zürich 1971.

2.10

ЦЕРКОВЬ II: ОБЩИНА КАК АНАБАТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

2.10.1 Второй субъект литургического действия: община за литургией

И вновь наше внимание переключается на Церковь. Но теперь, в отличие от первой главы, мы будем ее рассматривать не в катабатическом, а в анабатическом аспекте. Будем говорить о само́й общине, собравшейся для совершения литургии, как об основополагающем литургическом знамении[1]. Анализ общины, собравшейся на литургию, с анабатической точки зрения покажет, что не бывает индивидуального пути для спасения, так что отдельная личность не может вступить в отношение с Богом поверх Церкви и ее литургических священнодействий.

Как существо, способное выражать себя, человек по своей природе связан с обществом. Соответственно ана́басис, как вступление человека в животворящее общение с Триединым Богом, протекает не иначе, как только через жизненную реальность человека, а в нее сущностно входит и общение с другими людьми. Однако, не любая общность людей способна на контакт с живым Богом, а только Церковь, которая есть интегральная составляющая Божественного ката́басиса как дела Бога-Сына и Святого Духа (о чем говорилось в первой главе).

Прообразовательно нечто подобное можно видеть в Ветхом Завете: община народа Завета уже была пространством Божественного присутствия[2], что затем подтвердил Иисус Христос в обетовании, что

---

[1] Ср.: E.J. Lengeling: Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens. In: B. Fischer / E.J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H.-R. Müller-Schwefe: Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 63–91. 76. Ders.: Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. In: LJ 30 (1980) 230–242. 238: «Основополагающим знамением является само собрание общины. Оно есть выражение, образ Церкви».

[2] Ср.: Congar, Mysterium des Tempels 95.

будет пребывать посреди собравшихся во имя Его (Мф 18, 20). Это Его присутствие не есть ни психологическое, ни моральное, а — в высшей мере реальное. Человеческая община и братские отношения между верующими — это пространство, в котором совершается животворное общение с Богом. Вот почему каждая индивидуальная молитва сказывается на всей общине и, с другой стороны, вовлекается в молитву общины.

Община верующих, собравшихся на богослужение, — это есть, после (катабатически) первенствующего в действовании Бога, второй (анабатически действующий) субъект литургического действия. Это совместное священнодействие намного превосходит сумму поступков сошедшихся отдельных лиц. В нем всегда заново складывается сплоченная общность людей, превосходящая любые мирские связи. В ней индивидуальные личности в такой мере сплочены воедино, в какой они, как отдельные лица, вступили в живое отношение к Богу, а Бог Сам по Себе уже есть общность.

Литургическая общность есть нечто совершенно иное, чем любая «прагматическая группа людей», объединяющих свои индивидуальные силы ради совместной цели, когда судьба отдельной личности, собственно, по-настоящему никого не интересует. Грили (*Greely*) по праву считает «наивным» мнение, будто задачей литургии является «сотворение общности»: «Значительная часть "поисков общности" в современном мире обречена на провал, потому что тесные человеческие связи возникают как результат совместных усилий, а не как их цель»[3].

В применении к литургии сказанное означает: тесные человеческие отношения путем совместного договора не устанавливаются, но они могут возникнуть как результат совместного движения к Богу.

Каждый верующий в своем ана́басисе захватывает с собой свой мир, а значит, и свои отношения с другими людьми. Чем чище эти отношения, чем более они определяются безусловной любовью, — «бескорыстным» утверждением бытия другого человека ради него самого, — тем более они подражают Божественной искупительной воле. И здесь ана́басис — это в глубочайшем смысле анафора (= вознесение): поскольку любая общность в любви требует для себя пол-

[3] A. Greeley: Religiöse Symbolik, Liturgie und Gemeinschaft. In: Concilium 7 (1971) 106–111. 110f.

ноты и вечности, и ана́басис означает внесение любви к другому человеку и радости от его бытия в отношения с Богом.

А поскольку в каждом отдельном человеке собран фрагмент всемирной реальности, подлинной любовью всегда вводится в отношение к Богу также и весь мир. Посредством живого Бога вся мировая реальность находится в таинственной взаимосвязи[4]. Верующие, во взаимодействии, возносят себя и свой мир в жизненную полноту Бога, Который открывается им навстречу. Тем самым верующие составляют всеобъемлющий ана́басис Церкви как общности судьбы всех призванных к вечной жизни. Поверх различий в народе Божием по степеням рукоположений, совместное жертвенное принесение себя, ближних и всего мира составляет всеобщее достоинство царственного священства.

2.10.2 Participatio actuosa («деятельное участие»)

Понятие «деятельного участия», выработанное Папой Пием X[5] и ставшее программным в Движении за литургическое обновление[6], нередко считается инновацией Конституции о священной литургии II Ватиканского собора. Во многих местах Конституции (например, в SC 14, 21, 27, 30, 48) говорится о том, что участие народа Божия в служении литургии должно быть не просто внутреннее, а — «подлинное», т.е. выразительное. В этом состоит отказ от той линии исторического развития, которая, начавшись в эпоху Каролингов, имела итогом литургию клириков: за общиной была оставлена роль наблюдателей, без включения в литургические действия.

Согласно SC 14, христианский народ, в силу своего крещения, имеет право активно совершать литургию и для этого у него есть достоинство священства.

---

[4] Эту идею весьма отчетливо разработал в своих произведениях Достоевский; ср.: R. Lauth: Ich habe die Wahrheit gesehen. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung. München 1950, bes. 463–465.

[5] В своем моту проприо «Tra le sollecitudini» о церковной музыке от 22 ноября 1903 г. Папа требует «активного участия в таинствах и общественной и торжественной молитве Церкви»; ср.: AAS 36 (1903) 330.

[6] Так, Ламбер Бодуэн (Lambert Beaudouin) на Католическом съезде архиепископства Mecheln (Бельгия) требовал «демократизации» литургии. О Ламбере Бодуэне ср.: L. Bouyer: Dom Lambert Beaudouin, un homme d'Eglise. Tournai 1964.

Достоинство христиан коренится в царственном священстве всех крещеных. Каждый христианин призван к тому, чтобы, вступив в отношение с Богом, содействовать спасению мира[7]. Христианин отзывается на приглашающую любовь Божию, некогда с Креста засвидетельствованную Христом, а сейчас выражаемую под видом хлеба и вина Евхаристии. Верующий принимает в себя Божественную любовь, подтверждает, одновременно позволяя ей совершиться на себе, жертву Христову, и при этом со-вносит в искупление себя самого и весь мир.

Речь идет о реальности, и она касается всех: если крещеные и помазанные миром освящены к совершению таинства Евхаристии, тогда критерием действенности литургии является полное, сознательное и деятельное участие в ее совершении всех мирян.

Итак, мы присутствуем при «погребении» средневековой литургии одних только клириков. Литургия — это не «культ, изъятый из времени», а «таинство дела искупления», так что принципиальная новизна литургической реформы, начатой на II Ватиканском Соборе, состоит в том, что теперь церковно-учительным авторитетом для всех предписывается «участие полное, сознательное и деятельное» (*participatio plena, conscia et actuosa*)[8].

С другой стороны, *participatio actuosa* не является единственным критерием «подлинности литургии».

Деятельное участие всех верных за литургией может быть извращено вплоть до идеологии: например, если богослужение переосмыслено как «десакрализованная общественная реальность»[9], то литургии больше нет (ведь под вопрос поставлена не просто литургическая традиция, а сама литургия). Действительно, согласно Кавнафу (*Kavanagh*), литургия, которая ориентируется на профанную стало быть, как сказано выше, удаленную от Бога! — реальность человека и общества, в конечном итоге становится неспособной производить символы; ученый предвидит, что дело закончится радикальной секуляризацией[10].

[7] Ср.: Joh. D. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute. In: US 25 (1970) 342–349. 345f.

[8] A. A. Häußling: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALw 31 (1989) 1–32. 27f.

[9] Ср. там же: 29.

[10] Ср.: A. Kavanagh: Symbol und Kunst in der Liturgie unter «politischem» Gesichtspunkt. In: Concilium 16 (1980) 97–105. 100, 104.

Активное участие всех молящихся в литургии может не означать, что она стала богаче активностью. Иногда, ради активизации всех присутствующих, стараются включать в службу все новые и новые «формы», взятые из привычной секулярной повседневности. Тогда, согласно Пиперу (*Pieper*), возникает «опасность, что эти новые, ради мнимой “активизации участия” заимствованные, “оформления” литургического богослужения приведут к невозможности самого главного в нем — самозабвенной, подлинной молитвы»[11].

Ключевое понятие «деятельного участия» свидетельствует, что литургия по своей природе есть действие общины. «Собор просто подкрепил своим авторитетом то, что по сути дела и так очевидно»[12]. «Деятельное участие» не есть активизм всех молящихся как самоцель: «литургия» не обязана соответствовать театральному принципу неожиданных сюжетов и всякий раз разыгрываться по новому сценарию, — ведь и постоянные перемены вызывают зевоту[13].

Требование «деятельного участия» не означает, что для «активизации» молящихся и выведения их из позиции «сторонних наблюдателей» следует все время предлагать новые структуры, обычно «сокращенные». Надо, конечно, добиваться, чтобы внешняя активность автоматически влекла за собой духовное воздействие, но все же «деятельное участие» в первую очередь означает интериоризацию литургического действия у всех присутствующих за литургией. Ратцингер даже считает, что воспитание у верующих способности активного внутреннего переживания литургического события «является вопросом выживаемости литургии как литургии»[14].

Хотелось бы, чтобы нас правильно поняли: «интериоризация» не означает, что участие общины сводится к простому внутреннему участию в священнодействии, совершаемом священником! Участие общины в поведенческом и словесном совершении литургии, пусть всего лишь путем молитвы и пения, поз и жестикуляции, уже есть преодоление клерикальной литургии прошлого и, несомненно, драгоценный дар для литургической формы. Речь, однако, идет о том, что-

[11] J. Pieper: Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen, Mainz 1975, 68–83. 74.

[12] J. Ratzinger: Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Einsiedeln 1981, 79f.

[13] Ср.: J. Ratzinger: Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier. In: IKaZ 7 (1978) 488–497. 496; ders., Das Fest des Glaubens 65.

[14] Ratzinger, Das Fest des Glaubens 65.

бы подвести общину к подлинному, деятельному со-служению литургии, а не о том, чтобы литургии «придать вид» деятельного участия.

Поскольку индивидуальные установки на Бога в литургии должны быть превзойдены, интериоризация — это непременная предпосылка для возникновения литургической общности. Преодоление «отделенности личностей» и их общение совершаются не в беседе и не в общей деятельности, а через совместное *participatio Dei* («причастность к Богу»). «Это означает, что в области литургии, которая и есть глубочайшее *participatio Dei* (причастость к Богу, а тем самым к жизни и свободе), интериоризация важнее всего. А в свою очередь это означает, что со-участие не может исчерпываться моментом литургического действа. Литургия, подобно хеппенингу, не должна навязываться человеку извне, так что требуется литургическое воспитание и навык. Вместо того чтобы постоянно выдвигать идеи по переработке литургии, специалистам следовало бы вернуться к своему непосредственному делу — служить литургическому воспитанию, т.е. указывать пути, как успешнее добиваться интериоризации совместной литургии Церкви»[15].

Как ана́басис, литургия представляет собой вступление человека в обо́живающее общение с живым Богом: она выражается в Богопочитании; молящийся отдает себя Божественной любви. Если бы «община, собравшаяся ради восхваления и почитания, имела в виду что-то иное (чем акт совершенного почитания и самоотдачи) например, собственное назидание или другое дело, в котором, наряду с поклонением Господу, она также извлекала бы для себя пользу, — это было бы вредным, хотя и весьма наивным заблуждением»[16]. «Нормой и масштабом нашего богослужения», согласно Г.У. фон Бальтазару (H. U. v. Balthasar), является «восхваление славы Его благодати» (Еф 1, 6).

«Было бы смешно и кощунственно, если бы мы поставили в ряд со славой Божией благодати собственную, из тварных ресурсов извлеченную, славу, — в противовес Божественным Литургиям, которые, как сказано в Апокалипсисе, полностью пропитаны и проникнуты славой Божией. Как бы ни выглядела ответная форма нашей литургии, она может быть только выражением совершенно беззаветного восприятия Божественного величия по благодати, причем вос-

---

[15] Ratzinger: Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier 493f.

[16] H. U. v. Balthasar: Die Würde der Liturgie. In: IKaZ 7 (1978) 481–487. 481.

приятие не есть нечто пассивное, а, напротив, самое активное, на какое только способны тварные создания»[17].

«Успех» литургического служения ни в коем случае не зависит от того, сколько «привлечено» участников и в какой мере они «захвачены и впечатлены». Бальтазар считает критерий «живости» богослужения весьма неоднозначным и критикует ошибочные литургические формы, совсем не входившие в намерения отцов II Ватиканского Собора, — те формы, сторонники которых, постоянно ссылаясь на принцип «деятельного участия», на деле порождают новый клерикализм, будь то «оживленность» священника или его стремление быть с общиной запанибрата.

Также и для общины требуется предостережение: склонность «прославлять саму себя, вместо того чтобы прославлять Бога, будет (неприметно, но тем не менее неуклонно) увеличиваться, а вера в реальность евхаристического события — уменьшаться. Чем выше сознание собственного недостоинства, тем выше достоинство литургии. А этим последним нельзя ни манипулировать, ни вызывать его искусственно: если христианская настроенность (большинства) общины и священника — подлинная, то и литургия совершается “достойно”»[18].

Эта подлинность и достоинство предохраняют литургию, при всей бедности современного человека на средства выражения, от тривиального и банального. Чтобы обеспечить «деятельное участие» всех молящихся, — а большинство уже не понимает исторически сложившихся «высокопарных формул», — предпринимают редукцию литургических текстов и действий, но ни в коем случае нельзя заменять их текстами, пусть и отвечающими духу времени, но все же тривиальными и бессодержательными. Заменять следует «по возможности чем-то скромным, таким, что не будет соревноваться с достоинством мирского великолепия, которое уже и в миру-то непонятно. “Блаженны нищие духом”, если они признаю́тся в своей нищете и не пытаются скрыть ее от себя. Если кто-то не в состоянии создать подлинные религиозные изображения для Церкви, то он и не должен говорить, будто пустая стена позволяет лучше сконцентрироваться духом. Если мы личностно измельчали, то нам не следует принижать тайну, содержащуюся в служении. Пусть мы во многом недостойны, но все же в исповедании Бога нам следует сохранять понимание Его

[17] Там же: 482.
[18] Там же: 483 и сл.

величия, и где бы мы с ним ни встречались, надо чувствовать дистанцию — в великие эпохи она и ощущалась острее — и вести себя по отношению к Богу должным образом»[19].

Итак, ясно, что требование *participatio actuosa* не состоит в том, чтобы «постоянно согласовывать литургию с запросами культуры и создавать новые символы, способные приспособить таинства к современному восприятию. Между тем хорошо известны неуклюжие попытки, идущие в данном направлении». Речь не может идти о «светском переосмыслении» христианской литургии, о «простом празднике жизни или благородном ритуале христианского ликования, об экуменической чайной церемонии (по ритуалу гостеприимства в китайской культуре)»[20].

Стимулирование деятельного участия — это задача мистагогическая: «Христианская мистагогия, понятая как конкретная духовность, должна быть руководством к восприятию опыта тайны, когда Бог Сам даровал Себя миру в церковно-литургическом и повседневно-деятельном служении. А по причине того, что исконное мистагогическое обрамление христианской веры основательно пришло в забвение, нынешняя ситуация и стала взрывоопасной. (...) Если христианство желает соответствовать эпохальным переменам в конце XX в. и не хочет просто капитулировать перед предстоящими вызовами, то необходимы новые, всеобъемлющие мистагогические усилия»[21].

2.10.3 Структурированная богослужебная община: особые литургические служения

Тезис о деятельном участии всех верных в литургии предполагает наличие различных форм участия: отдельные верующие могут за богослужением брать на себя особые служения. Поскольку деятельное участие всех есть истинное совершение литургии, то тем более взявшие на себя особые функции (прислуживания, чтения, церковного

---

[19] Там же: 485 и сл.

[20] A. Kavanagh: Bürgerliches Ritual und kirchliches Ritual bei der Feier von Höhepunkten im Lebenszyklus. In: Concilium 14 (1978) 80–86. 80f.

[21] J. Schilson: Christliche Spiritualität im Zeichen der Mystagogie. In: ders.: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 17–24. 20–22: «Вызов христианской духовности», 20f.

пения, игры на органе и т.п.) также осуществляют «подлинное литургическое служение» (SC 29).

Еще незадолго до Собора была другая ситуация: в инструкции Конгрегации по обрядам от 3 сентября 1958 г. все еще говорится о служениях, которые лишь передаются мирянам, но, собственно, присущи лишь клирикам[22].

Литургические служения мирян получили совсем новый вес после того, как в Апостольском послании «Ministeria quedam» от 15 августа 1972 г. была отменена *тонзура*[*], а с ней и низшие посвящения, и были установлены служения аколита и чтеца, которые могут препоручаться мирянам посредством литургического акта поставления[23]. Если раньше низшие посвящения, имея подготовительный характер, считались ступенькой на пути к рукоположению, то ныне лиц, имеющих литургические поручения, четко отличают от кандидатов на рукоположение.

Получивший литургическое поручение является и остается мирянином, и его литургическая деятельность производна не от церковного сана, а от достоинства царственного священства, которым он уже обладает вследствие принятия крещения. Тем не менее в большинстве приходов аколиты и чтецы, которые получили бы поставление от епископа, практически не встречаются. Напротив, повсюду мы видим как раз не получивших епископского поставления чтецов, прислужников, министрантов и «помощников в раздаче причастия»; по инструкции Конгрегации таинств «Immensae caritatis» от 29 января 1973 г.[24] они, будучи внештатными раздаятелями причастия, получают поручение лишь на время и без литургического акта, руководимого епископом.

Так что литургическое служение совершается как бы по двум колеям, но они обе восходят к достоинству царственного священства всех крещеных. Фактически заново появились «низшие посвящения», поскольку кандидаты в диаконы и священники обязаны пройти через лекторат и аколитат, которые тем самым, наряду с ритуалом допущения (*admissio*), представляют собой «новые вехи на пути к получению таинства рукоположения»[25].

---

[22] Ср.: Lengeling, Konstitution 64.

[*] В традиции дореформенной Русской Церкви — гуменце. — *Прим. ред.*

[23] Kaczynski 2877–2893.

[24] Kaczynski 2967–2982.

[25] Таково название статьи Б. Фишера (B. Fischer) в: Gd 7 (1973) 19f.

Думается, что ответственность за это новое появление клерикализации падает на установление, по которому женщины исключены из мирянских служений, на длительный срок поручаемых епископом. Они могут исполнять служения, не требующие поручения епископа и исполняемые лишь краткое время (например, раздавая причастие).

Доводы Мартимора (*Martimort*), ратующего за исключение женщин из институционного служения, исходят из того, что новое введение отмененных низших посвящений будто бы уже состоялось, — ведь он аргументирует исключение женщин близостью служения аколита к служению рукоположенного диакона[26]. В таком случает институционные служения снова становятся ничем иным, как начальными стадиями для получения таинства рукоположения, в которому они готовят.

Если же понимать служение мирян, исходя не из рукоположения, а исключительно из достоинства крещения, тогда, с точки зрения литургического богословия и богословия таинств, невозможно понять, почему женщины подлежат исключению. Можно в лучшем случае сослаться на церковную традицию, ценность которой сомнительна.

Все сказанное относится к запрету женщинам прислуживать за мессой, который был наложен еще в 1980 г., но за истекшее время видоизменен[27]. Этот запрет многими церковными юристами считается устаревшим, вместе с церковным правом 1983 г. и определениями в кан. 230[28]. Выражается опасение, что исключение женщин из числа служений, на которые дается епископское поручение, обусловлен всего лишь тайным желанием, чтобы в помещение алтаря по-старому входили только служители-мужчины. Может быть, перед нами пре-

---

[26] Ср.: G. A. Martimort: La question du service des femmes à l'autel. In: Notitiae 162 (1980) 8–16. 15, где говорится об «увязке» служений диакона и аколита, которая лишает женщин возможности быть аколитами.

[27] В инструкции «Inaestimabile donum» Конгрегации по таинствам и богослужению от 3 апреля! 1980 г., № 18 (Kaczynski 3979) говорится, что женщинам не разрешается исполнять служения аколита или прислужника в алтаре. О ситуации, возникшей после письма той же Конгрегации от 15 марта 1994 г., см.: Gd 28 (1994) 66: согласно этому письму, местный епископ может в своей епархии разрешать женщинам прислуживать за литургией.

[28] Ср., например: K. Lüdicke: Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung. In: K. Richter (Hg.): Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie? 2. Aufl. Freiburg – Basel –Wien 1987 (QD 107), 172–184.

вентивные меры по пресечению тягостных дебатов о возможностях женского рукоположения.

Маас-Эверд (*Maas-Ewerd*) выступает с предложением преодолеть нынешнюю «двухколейность» литургических служений мирян путем введения нового «мирского субдиаконата», который был бы открыт для обоих полов[29].

2.10.4 Литургия в поле напряжения между дисциплиной и свободой: литургия и церковное право

Можно ли согласовать между собой понятия судебного права и Церкви, основанной на Божественной любви и предполагающей братские отношения? Протестантский специалист по церковному праву Рудольф Зом (*Rudolf Sohm*) отвечает на вопрос отрицательно, поскольку само понятие церковного права противоречит сущности Церкви[30]. И, на первый взгляд, литургия и право еще более остро противоречат друг другу: совершение торжества искупления несовместимо с юридическим правом, допускающим обвинение и наказание.

Действительно, разве не противоречит природе богослужения, — а, по всеобщему опыту, оно не обходится без спонтанности, — подчиненность литургии правовому регулированию? Герхард (*Gerhard*) напоминает о «свободе славословия», которая во времена Ипполита Римского еще была естественным делом и которая «единственно ограничивалась требованием, чтобы молящийся был правоверным»[31].

Жизненный обмен между Богом и человеком осуществляется через посредство вочеловечившегося Сына, т.е. в исторически достоверном событии воплощения. Сын, будучи Главой Церкви, во все времена через Нее, эту зримую, общественную реальность, сообщает Божественную жизнь отдельным членам Своего мистического Тела. В этом смысле Церковь — это «таинство, т.е. знамение и орудие глубокого единения с Богом и единства всего рода человеческого»

[29] Ср.: Th. Maas-Ewerd: Nicht gelöste Fragen in der Reform der Weiheliturgie. In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer). Freiburg – Basel – Wien 1988, 151–173. 163f.

[30] Ср. изложение позиции Зома: P. Stevens: Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung. In: LJ 33 (1983) 5–29. 11–13.

[31] A. Gerhards: Liturgie und Recht. In: LJ 33 (1983) 1–4. 3.

(LG 1). «Божественные действования по благодати в Церкви, понимаемой как коренное таинство, предполагают естественный способ бытия человеческой общины и опираются на него. Человеческая общность, как церковное общение (*communio*), становится знаком и орудием Божественного действования по благодати»[32].

Тезис Зома о противоречии между Церковью и правом легко понятен, если обратиться к основам учения Лютера, поскольку последний исходит из понятия *ecclesia abscondita* (сокрытая церковь) и говорит о Христе лишь как о Боге, опуская при этом Его вочеловечение и роль этого важнейшего события в установлении Церкви (как мистического Тела Христова)[33].

А к возникшей вследствие Боговоплощения структуре Церкви как человеческой общности относится также и правовая структура[34], включающая в себя регулирование совершения литургии как совместного действия верующих. Существенной причиной правового регулирования литургии является «легитимное и необходимое разъяснение» того, какое собрание по праву может считать себя христианским, «потому что Христос увязал Свое знаменательно-опытное присутствие с действием Своей Церкви. Таким образом, литургическая дисциплина обеспечивает не Божественные возможности священнодействия, а связь зримой Церкви с ее мистическими корнями в литургическом служении, прежде всего в Евхаристии»[35].

Каноническое право и литургическое право две наиболее тесно связанные между собой величины. Каноническое право содержит в себе лишь основополагающие определения, «оберегающие» литургию, тогда как литургическое право регулирует само совершение литургии. Кан. 2 CIC/1983 однозначно направлен на то, чтобы обеспечить пространство для свободного, независимого от канонического права оформления литургии и литургического права. Каноническое право определяет границы для такой свободы, т.е. литур-

[32] Ср.: Stevens, a.a.O. 12; он цитирует: K. Mörsdorf: Kirchenrecht. 11. Aufl. München – Paderborn – Wien 1964, I, 24.

[33] Ср.: Stevens, a.a.O. 12, он цитирует: K. Mörsdorf: Kirchenrecht. 11. Aufl. München – Paderborn – Wien 1964, I, 24.

[34] Ср.: P. Krämer: Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts. In: Theologische Berichte 15: Die Kirche und ihr Recht, hrsg. v. J. Pfammatter und F. Furger. Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 11–37.

[35] Rau 301.

гическая норма теряет свою силу, если она вступает в противоречие с канонами Кодекса[36].

Охранительная функция права (как канонического, так и литургического) в первую очередь затрагивает цельность веры, как она должна быть выражена в совершении литургии. Между богослужением Церкви и Ее учением имеется взаимное отношение, отразившееся в формулировке Проспера Аквитанского: «Legem credendi lex statuat supplicandi» («Норма веры устанавливает норму молитвы»)*. С одной стороны, литургические тексты влияют на формулировки богословских суждений, а с другой стороны, литургические формы выражения являются конкретизациями богословского развития[37].

Соблюдение принципа «lex orandi lex credendi» («Закон молитвы — закон веры») правовым путем предполагает ограничения в спонтанном литургическом творчестве, поскольку литургия должна оставаться литургией всей Церкви и не превращаться в действие отдельных совершителей или отдельной группы верующих[38].

Существование дисциплинарных предписаний обосновывается тем, что литургия не есть самодеятельность Церкви. Она представляет собой деяние, основанное Христом и переданное Им Церкви, что «требует устройства порядка, который охранял бы от произвольных вмешательств».

Дальнейшие причины таковы: необходимо противодействовать новому клерикализму и не позволять совершителю мессы самому оп-

---

[36] Ср.: P. Krämer: Liturgie und Recht. Zuordnung und Abgrenzung nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. In: LJ 34 (1984) 66–83. 66f. Поэтому Конгрегацией по таинствам и богослужению и были опубликованы «Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae», Notitiae 20 (1983) 540–555, о которых Кремер (Krämer, a.a.O. 67f., Anm. 4) говорит, что в них часто «идет речь не о сглаживании подлинных противоречий между каноническим и литургическим правом, а о приспособлении к новому Кодексу и к его изменившемуся юридическому языку».

* Ср. ККЦ & 1124: «Пусть закон молитвы будет учрежден законом веры». — *Прим. ред.*

[37] Ср.: Vagaggini, Theologie 308f.; G. Wainwright: Der Gottesdienst als «Locus Theologicus», или: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie. In: KuD 28 (1982) 248–258. 253–255.

[38] Ср.: G. M. Oury: Les limites nécessaires de la créativité en liturgie. In: Notitiae 13 (1977) 341–353. 347–350. Относительно спонтанности в литургии см. также: K. Richter: Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale. In: BiLi 43 (1970) 7–14. B. Neunheuser: Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen. In: EL 89 (1975) 40–53.

ределять ее порядок; необходимо хранить идентичность литургии поверх временных и пространственных границ; необходимо соблюдать общественный характер литургии, требующий ясной дисциплины.

С другой стороны, Арнонкур (*Harnoncourt*) приводит причины, по которым должна быть обеспечена свобода литургического действия, а именно: христианская община более не придерживается «культового закона»; не исполнение определенного ритуала, а действия собравшихся во имя Иисуса Христа святы сами по себе. Подобные действия должны быть настолько свободными и гибкими, чтобы они «в словах и символах (во всех культурных областях и на всех этапах развития) всегда соответствовали ныне актуальному миру человеческих представлений и способов выражения, чтобы они были экзистенциальными для всех участников (как личностные действия) и чтобы их можно было исполнять лично». Литургию следует соразмерять с возможностями восприятия (и активного участия) соответствующей общины и с поводами для богослужения (например, должно быть различие между богослужениями литургического года и богослужениями по частным и семейным поводам). Не в последнюю очередь отметим, что если простое исполнение предписаний оборачивается унылой рутиной, то, напротив, творческая свобода стимулирует бодрую ответственность со стороны всех участников[39].

Дозволенность спонтанности в литургии и одновременно необходимость соблюдения предписанной дисциплины — таковы два полюса в поле напряжения[40]. При этом в Латинской Церкви присутствует четко очерченный компетентный орган, который, побуждая соблюдать установленные нормы, не только в общем виде ограничивает спонтанность и вводит ее в специально установленные зоны допустимого, но и по тенденции склоняется к тому, чтобы забрать назад предоставленные (епископам и епископским конференциям) пространства свободы.

«Только церковному авторитету предоставлено руководство литургией (кан. 838 § 1), т.е. право устанавливать основную форму богослужения с участием священнослужителя, осуществлять за ней надзор и назначать предстоятелей в богослужебном собрании». Для

[39] Ср.: Ph. Harnoncourt: Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung. In: Musik und Altar 21 (1969) 153–171. 166f.

[40] Ср.: F. Nikolasch: Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex. In: LJ 43 (1993) 141–159.

Латинской Церкви это означает: Святейший Престол проводит издание официальных литургических книг и издает определения относительно прочих норм литургии для всей Церкви.

Под наблюдением высшего Авторитета епархиальный епископ устанавливает форму литургии своей Поместной Церкви и наблюдает за ее соблюдением. В области «священных богослужений отдельных Церквей» он обладает собственной законодательной силой (SC 13), и при этом, если некоторый принятый в епархии ритуал противоречит Кодексу, но находится в употреблении более ста лет, то к нему следует относиться с терпимостью. Новые богослужебные обряды требуют одобрения со стороны епископа, иначе они не могут получить правовой основы.

За епископской конференцией признается собственная компетенция в области богослужения; она правомочна принимать обязывающие для всех епархий своей территории решения, приспосабливающие общецерковную литургию к местным условиям. Но и эти полномочия ограничены необходимостью получать одобрения Святейшего Престола. За епископскими конференциями признано право инициировать переводы литургических книг на народные языки, «которые должны быть тактично согласованы с пределами, которые устанавливаются самими этими текстами и, по получении одобрения Святейшего Престола, издавать их. Если сказать конкретно, то здесь имеются в виду две задачи: с одной стороны, это официальный перевод латинских литургических текстов на местный язык и, с другой, это дополнение или изменение «эталонных» латинских богослужебных чинов с учетом и восприятием местных традиций, но в такой мере, как эта возможность открывается в руководящем римском издании».

Правда, многие жалуются на ограничение соборных определений, которое появилось в Кодексе 1983 г., а именно: «Отменяются все компетенции по законодательству, которые были предоставлены епископским конференциям после II Ватиканского Собора, но которые не находятся себе отчетливого подтверждения в CIC»[41].

В Православной Церкви нет верховного авторитета, который следил бы за единообразным порядком литургии. Хотя богослужение

[41] H. Socha: Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie. In: J. Listi / H. Müller / H. Schmitz (Hgg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 1983, § 70, 632–641. 636, 638f.

в отдельных патриархатах, в национальных автокефальных церквах, принадлежащих к разным культурным традициям, даже и в пределах одной страны, вследствие региональных традиций, может весьма варьироваться, все же, при всем разнообразии, наличествует единство литургии во всех отдельных Церквах: «В Православной Церкви считается гарантированным фактом, что норма, которая принята во всех православных Церквах, которая одобрена и запечатлена печатью полноты Церкви, обладает обязательностью. Подобное одобрение существующего богослужения имеется с незапамятных времен. Аналогичное согласие проявилось в убеждении, что ни одна из православных церквей не имеет права изменять богослужебный чин, поскольку иначе единство всех православных церквей оказалось бы под угрозой»[42].

Решающим для рецепции богослужебного чина было «принятие снизу»: определенные центры религиозной жизни, монастыри или епископы могли установить свой чин литургии, и он в той мере получал обязательность, в какой его перенимали и соблюдали все другие. Литургические реформы, насаждаемые «сверху», обычно отвергались; наиболее известны реформы Московского патриарха Никона, вследствие которых даже возник церковный раскол. «Убежденность, что литургический чин не создается вследствие “распоряжений сверху”, настолько сильна в Восточных церквах, что даже среди восточных католиков, уже долгое время проживающих в западном окружении, случались народные возмущения, когда иерархи отваживались на изменения чина»[43].

Полнота (πλήρωμα) Церкви это хранитель богослужебного чина. «Не требовалось никаких законодательных актов, и все же возник чин богослужения, ставший обязательным, а он, безусловно, сложнее порядка богослужения по Римскому обряду. По мере формирования в нем накопилось много вариантов, но никто не был компетентен согласовать их друг с другом и придать им единообразие. Соответственно богослужебное право Православия следует понимать как границу, внутри которой необходимо оставаться, а не как предписание для беспрекословного применения». Это право допускает, «несмотря на почти полное единообразие богослужебных книг, большое разнообразие богослужебного действия». «Богослужебный чин,

[42] Suttner, Gottesdienst und Recht 34.
[43] Suttner, Gottesdienst und Recht 35.

поддерживаемый живой солидарностью поместных церквей, но не получивший твердой фиксации (как это случилось с Римским обрядом после Тридентского собора), не способен настолько закостенеть, чтобы для его перемены, в условиях многовекового отказа иерархии принимать во внимание меняющиеся условия, в конце концов потребовался бы реформаторский взрыв, как это случилось в Латинской Церкви после II Ватиканского собора»[44].

2.10.5 Литургия и Экумена

К общности как анабатическому измерению Церкви относится также сближение разделенных христиан с целью достижения единства. Что́ катабатически снизошло к нам «сверху» — это как раз и было единство, ибо Христос основал только одну-единственную Церковь, призванную участвовать в единстве любви Триединого Бога. Но люди, вследствие заблуждений и греховности, это единство разрушили. «Все они исповедуют себя учениками Господа, но мыслят по-разному и идут разными путями, как будто разделился и Сам Христос. Разумеется, такое разделение прямо противоречит воле Христа, служит соблазном для мира и наносит ущерб святому делу — проповеди Евангелия всему творению» (UR 1). На II Ватиканском Соборе это суждение было предпослано Декрету об экуменизме от 21 ноября 1964 г. Разделение наиболее зримо сказывается в сфере богослужения, но здесь же и концентрируются наиболее конкретные взаимные попытки сближения.

За несколько лет имели место большие перемены, и это можно увидеть, если сравнить церковное право 1917 г. с церковным правом 1983 г. в области определений о богослужебной общности между католическими и не католическими христианами.

Кодекс CIC/1917 запрещал, как «communicatio in sacris» («общение в таинствах»), какое бы то ни было активное участие католика в богослужении любой другой христианской конфессии. К пассивному участию относились с терпимостью, но при условии, что не будет искушения и опасности отпадения от веры (кан. 1258, § 1–2).

Новая оценка богослужебной общности между католическими и некатолическими христианами коренится, как было решено на

[44] Suttner, Gottesdienst und Recht 36f.

II Ватиканском Соборе (LG 8,2; UR 3,2), в признании за другими христианскими общинами статуса Церквей или христианских общин, с которыми хотя и не имеется полного общения (*communio plena*), но тем не менее имеется общность в том, что они обладают некоторыми дарами Духа, свойственными Церкви. Таким образом, на смену прежнему категорическому запрету на «общение в таинствах» («communicatio in sacris») ныне пришло разрешение на «communicatio in spiritualibus» (общение в духовности), содержащееся в Экуменической Директории[45] (в Руководящих указаниях по экуменизму).

Наряду с определениями о (в принципе и далее запрещенном) интеркоммунионе (причащении за богослужением другой конфессии) и о интерцелебрационе (сослужении со священнослужителями другой конфессии), рекомендуются совместная литургическая молитва и совместное употребление священных предметов и мест поклонения. «Начиная со II Ватиканского Собора возможность экуменического богослужения больше не рассматривается исключительно с точки зрения отмежевания, а считается средством к восстановлению единства христиан. В качестве руководящих принципов Собор назвал “зна́менование единства Церкви” и “участие в средствах благодати” (UR, ст. 8, абзац 4).

Мера богослужебной общности определяется с учетом наличествующих общих элементов между Церквами. По новым определениям, следовательно, имеется в виду не просто “снисходительная практика”, а приноровление к изменившемуся пониманию сути Церкви»[46]. Так, в кан. 844, 2 5 называются различные возможности ограниченного общения в таинствах применительно к таинствам покаяния, Евхаристии и елеопомазания больных; в тех случаях, когда католик не имеет физической или нравственной возможности побывать за служением собственного священника, он имеет право принимать эти таинства в Церквах, в которых совершается действительное служение этих таинств, а оно определяется действительностью рукоположений в отделенной Церкви.

[45] Об этом говорится как в первой Директории от 14 мая 1967 г., так и в новой версии Directorium oecumenicum от 1993 г., AAS 85 (1993) 1093–1119, особенно гл. 4, 1087–1096.

[46] M. Kaiser: Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft. In: J. Listi / H. Müller / H. Schmitz (Hgg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 1983, § 71, 641–647. 643.

Важнейшей вехой на пути ко вселенскому единству христиан являются разработанные в 1982 г. в Перу (и известные под именем «Лимская декларации») Заявления о конвергенции в области крещения, Евхаристии и духовного сана. На основе этих Заявлений Макс Туриан (*Max Thurian*), член Экуменического братства в Тэзэ (*Taizev*), разработал евхаристическую литургию (т.н. «Лимскую литургию»)[47], которая учитывает великие традиции западной и восточной литургической истории и содержит ряд уподоблений Римскому миссалу 1970 г.

Литература

R. Ahlers / L. Gerosa / L. Müller (Hgg.): Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Paderborn 1992.

R. Civil: La liturgia e le sue leggi. In: B. Neunheuser / S. Marsili / M. Augé / R. Civil: Anamnesis — Introduzione storico-teologica alla Liturgia 1: La Liturgia — momento della storia della salvezza. Genova 1992, 181–207.

P. Jounel: Les ministères non ordinés dans l'Eglise. In: MD 149 (1982) 91–105.

R. Kaczynski: Kein «Amtsträger»-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien. In: Gd 15 (1981) 65–68.

B. Kleinheyer: Lektoren und Akolythen für die Liturgie in den Gemeinden. In: LJ 35 (1985) 168–177.

J. Listl / H. Müller / H. Schmitz (Hgg.): Handbuch des katholischen Kirchen-rechts. Regensburg 1983.

K. Lüdicke: Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhälnisbestimmung. In: K. Richter (Hg.): Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie? 1. Aufl. Freiburg – Basel – Wien l. 1986 (QD 107), 172–184.

F. Nikolasch: Die Neuordnung der kirchlichen Dienste. In: LJ 22 (1972) 169–182.

S Rau: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. Altenberge 1990 (MThA 12).

S. Schmid-Keiser: Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegen-wart des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Bern – Frankfurt/M. – New York 1985 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 250).

E. C. Suttner: Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Rirche. In: LJ 33 (1983) 30–42.

---

[47] Ср.: M. Thurian: Die eucharistische Feier von Lima. In: LJ 34 (1984) 21–31. По поводу немецкого издания, содержащего песнопения православно-славянской традиции, см.: K. Meyer zu Uptrup / M. Jung (Hgg.): Lima-Liturgie. Stuttgart 1990.

СОДЕРЖАНИЕ

II часть

АНА́БАСИС: ЧЕЛОВЕК ВОСХОДИТ К БОГУ

2.6 ПЕНИЕ И МУЗЫКА В БОГОСЛУЖЕБНОМ УПОТРЕБЛЕНИИ

2.7 ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ОДЕЖДЫ

2.8 ВЕЩИ: МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ КАК АНАБАТИЧЕСКИЕ ПОСРЕДНИКИ ВЫРАЖЕНИЯ

2.9 ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

2.10 ЦЕРКОВЬ II: ОБЩИНА КАК АНАБАТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ